# تاریخ فلسفه غرب

(جلد اول)

پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

**پژوهشگاه حوزه و دانشگاه**

نام کتاب: تاریخ فلسفه غرب، ج ۱
تهیه و تدوین: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (مجموعه درسهای استاد مصطفی ملکیان)
ویراستار: سعید عدالت نژاد
حروفچینی و صفحه آرایی: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

**کلیه حقوق برای پژوهشگاه حوزه و دانشگاه محفوظ است**
**(نقل مطالب با ذکر مأخذ بلامانع است)**

https://telegram.me/philosophic_books

کتاب تاریخ فلسفه غرب که جلد نخست آن به جامعه دانشگاهی و حوزوی تقدیم می شود، مجموعه درسهای استاد مصطفی ملکیان است که در جمع دانش پژوهان **پژوهشگاه حوزه و دانشگاه** در سالهای بین ۱۳۶۹، تا اواخر سال ۱۳۷۳ القاء شده است. در این سیر تاریخ فلسفه که از تالس شروع می شود و به فیلسوفان تحلیل زبانی خاتمه می یابد، از دو مکتب «پراگماتیسم امریکایی» و «ایده آلیسم خام آلمانی» سخنی به میان نیامده است. همچنین به دلیل ضیق وقت به دو مکتب «فلسفه قرون وسطای مسیحی» و «فلسفه معاصر» آنچنان که باید و شاید پرداخته نشده است. از سوی دیگر پاره ای از مباحث معرفت شناسی، فلسفه اخلاق، فلسفه علم، مباحث جدید کلامی و فلسفه دین به مناسبت بحثها، مورد توجه قرار گرفته اند. بیان روشن، رسا و گویای نوشتار در کنار دقت، اتقان و عمق تفهیم مفاهیم فلسفی غرب امتیاز دیگر این مجموعه است که زمینه را برای فهم بهتر فلسفه غرب برای آشنایان با فلسفه اسلامی فراهم می آورد. نکات یاد شده، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه را بر آن داشت که به رغم اعتقاد به ضرورت تحقیق و تکمیل بیشتر مباحث و افزودن بخشهایی که به دلیل پیشگفته فاقد آن است اقدام به نشر آن نماید. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه بر خود لازم میداند از آقای محمدعلی حاجی ده آبادی که پیاده کردن نوارها و تدوین اولیه را انجام دادند و آقای سعید عدالت نژاد که ویرایش و تدوین نهایی مجموعه را به عهده گرفته اند سپاسگزاری نماید. از فرزانگان حوزه و دانشگاه امید می رود که با انتقادات و پیشنهادهای خود زمینه غنای هر چه بیشتر این مجموعه را فراهم سازند.

## معرفی چند کتاب

پیش از ورود به بحث، به معرفّی اهمّ کتبی که در باب «تاریخ فلسفه غرب» به زبان فارسی قابل مراجعه است، می پردازیم:

**۱.** تاریخ فلسفه؛ نوشته فردریک کاپلستون.[۱]

کاپلستون یکی از روحانیون طراز اوّل مسیحی و وابسته به فرقه یسوعیان (ژزوئیت ها) است. کتاب وی، به لحاظ ویژگیهایی که دارد، بسیار معتبر و مورد توجه بسیاری از محققان و دانشپژوهان فلسفه است و در دانشگاههای فراوانی تدریس می شود. این ویژگیها عبارتند از: ۱ـ مفصّل بودن؛ ۲ـ جامع بودن؛ به گونه ای که حتّی به فیلسوفان طراز سوم نیز پرداخته است؛ ۳ـ امانت در مقام نقل و تصویر آرای دیگران، تا آنجا که در توان او بوده است، سخنان فلاسفه را امینانه و بی کم و کاست نقل کرده است و در تبیین اقوال، نظر کسی را قویتر یا ضعیفتر از آنچه هست، نشان نداده است؛ ۴ ـ قوّت نقد: کتاب کاپلستون صرف نقل آرا نیست بلکه وی در مقام نقادی از آرای فیلسوفان نیز برآمده و این نقادی را با قوّت به انجام رسانده است؛ ۵ ـ در نظر گرفتن ارتباط فیلسوفان با یکدیگر؛ فلسفه در واقع یک روند است نه مجموعه ای از قطعات پراکنده، و نمی توان فلاسفه یا نظامهای فلسفی را جدا جدا لحاظ کرد؛ لذا کاپلستون در عین حال که آرای فلاسفه را یک به یک باز گفته است، ارتباط فلسفه را نیز در نظر داشته و تأثیر و تأثّر اشخاص را به خوبی خاطر نشان کرده است.

بر کاپلستون دو اشکال کرده اند: یکی اینکه گفته اند کاپلستون کشیش بوده است و کشیشان و روحانیان، معلّمان خوبی نیستند، زیرا همه وقت از سرِ تعصّب سخن می گویند، از این رو کتاب کاپلستون چنانکه باید و شاید، اعتبار ندارد. با رجوع به کتاب می بینیم که این انتقاد بسیار نامنصفانه است.

اشکال دوم این است که کاپلستون از کسانی است که به «فلسفه جاودانه» قائلند. اصطلاح «فلسفه جاودانه» ( = حکمت خالده یا جاودان خرد)[۲] لااقل از قرن دوازدهم میلادی بدین سو در فلسفه غرب وجود داشته است. معتقدان این فلسفه می گویند: در جهان یک نظام یا جریان فلسفی با اصول ثابت و لایتغیّر هست که تا ابدالآباد پایدار می ماند و تبدّلات و تغیّرات فلسفه تنها به شاخه های بسیار فرعی آن باز می گردد؛ اصول این نظام، دست ناخورده باقی خواهد ماند و هر مسأله و مشکل فلسفی را می توان با رجوع به این اصول حلّ و فصل کرد.[۳] نخستین کسی که بر این سخن تصریح کرد، توماس آکوئینی ( = توماس آکوئیناس)[۴] بود که از فلاسفه طراز اوّل غرب (در قرن سیزدهم میلادی) است. ولی امروزه در غرب بیشتر اعتقاد بر این است که چنین نظام فلسفی برتری، که بتواند بر همه نظامهای دیگر غلبه کند، وجود ندارد و فلسفه هاباید به این امر قانع باشند که در کنار یکدیگر زیست کنند. کاپلستون به فلسفه جاودانه باور دارد، از این رو به همان فلسفه قرون وسطی ـ که از افلاطون و ارسطو مایه گرفته است ـ اعتقاد می‌ورزد. لذا بر او اشکال کرده اند که وی تا آنجا سخن دیگران را

---

۱. Frederick Copleston, *A History Of Philosophy*.

۲. Philosophia Perennis.

۳. به نظر می رسد فیلسوفان اسلامی نیز به چنین فلسفه ای قائل بوده اند.

۴. Thomas Aquinas.

می پذیرد که  با اصول فلسفه جاودانه سر تعارض و ستیز نداشته باشد، وگرنه، در مورد آراء مخالف از او بیم بی انصافی می رود. این اشکال چندان بی قوت نیست، امّا در مجموع، کتاب کاپلستون بهترین کتاب در تاریخ فلسفه غرب است.

تاریخ فلسفه کاپلستون در نُه جلد منتشر شده است، ولی تنها این مجّلدات به  فارسی ترجمه شده است:

جلد اوّل: یونان و روم; ترجمه سیّد جلال الدین مجتبوی (چاپ اوّل ۱۳۶۲ و چاپ دوم ۱۳۶۸); جلد پنجم: فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم; ترجمه امیر جلال الدین اعلم (۱۳۶۲); جلد هفتم: از فیشته تا نیچه; ترجمه داریوش آشوری (۱۳۶۷); جلد هشتم: از بنتام تاراسل; ترجمه بهاءالدین خرمشاهی; و بخشی از جلد ششم: کانت; ترجمه منوچهر بزرگمهر.

مجلدات زیر نیز در دست ترجمه است:

جلد دوّم: فلسفه قرون وسطی، فلسفه اسلامی تا توماس آکوئیناس و اسکوتوس; مترجم: کامران فانی; جلد چهارم، فلسفه جدید از دکارت تا لایب نیتز; مترجم: غلامرضا اعوانی; جلد نهم: فیلسوفان فرانسوی، فلسفه علم، اگزیستانسیالیسم تا مرلوپونتی; مترجم: عبدالحسین آذرنگ.

**۲.** تاریخ فلسفه; نوشته امیل بریه;[۵] ترجمه علیمراد داوودی.

کتابی است بسیار ارزشمند که تنها جلد اوّل و دوم آن به فارسی ترجمه شده است، جلد نخست آن درباره فلاسفه یونان و جلد دوم در باب فیلسوفان روم است. (چاپ اوّل ۱۳۵۲ و چاپ دوّم ۱۳۷۴)

**۳.** تاریخ فلسفه غرب; نوشته برتراند راسل;[۶] ترجمه نجف دریابندری.

کار راسل دو عیب عمده دارد: نخست آنکه راسل ـ چنانکه خودش در مقدمه کتاب اعتراف می کند فیلسوف است نه مورّخ فلسفه، و اطلاعات وی در باب تاریخ فلسفه چندان دقیق نیست.[۷] عیب دوم او آن است که راسل به «پوزیتیویسم منطقی»[۸] یا «اتمیسم منطقی»[۹] قائل است و این رأی را به آرای دیگران نیز سرایت می دهد، بنابر این در گزارش خویش، با نظرات فلاسفه منصفانه مواجه نشده است.

**۴.** تاریخ فلسفه; نوشته ویل دورانت; ترجمه عبّاس زریاب خویی.

این کتاب در باب تاریخ فلسفه قدر و ارزش چندانی ندارد، امّا خوش خوان، جالب و خواندنی است.

**۵.** لذات فلسفه; نوشته ویل دورانت; ترجمه عبّاس زریاب خویی.

نوعی تاریخ فلسفه موضوعی در این کتاب ارائه شده است.

**۶.** سیر حکمت در اروپا; نوشته محمد علی فروغی.

---

۵. Emile Brehier.

۶. Bertrand Russell.

۷. راسل خود می گوید: من فقط در مورد لایب نیتز (Leibniz) می توانم ادّعا کنم که کسی او را بهتر از من نمی شناسد، ولی در باره دیگران چنین چیزی نمی توانم گفت.

۸. Logical positivism.

۹. Logical Atomism.

سیر حکمت در اروپا کتابی است بسیار عالی، دقیق و عمیق، و در نقل وتصویر آرای فلاسفه، امانت به کمال در آن رعایت شده است؛ ولی در عین حال به دو عیب مهم نیز مبتلاست: نخست آنکه این تاریخ فلسفه به هیچ روی نقّادانه نیست و مواردی که در آن نقدی صورت گرفته است، از شمار انگشتان دست بیشتر نیست؛ دوّم آنکه چون مؤلف تنها با زبان فرانسه آشنا بوده است، در باب فلاسفه فرانسوی بسط کلام داده، لیکن درباره دیگر فلاسفه غربی به اختصار گراییده است؛ این است که گاه مثلا درباره یک فیلسوف طراز سوم فرانسوی همان قدر سخن گفته است که درباره یک فیلسوف طراز اوّل انگلیسی.

۷. پندار گسترش پذیری بی پایان حقیقت؛ نوشته امیر مهدی بدیع؛ ترجمه احمد آرام.

امیر مهدی بدیع، متفکر ایرانی ساکن سوئیس، در این اثر یک دوره تاریخ فلسفه غرب را به اجمال ولی عمیق طرح کرده است. اگر این کتاب به منزله چارچوبه تاریخ فلسفه غرب قرار گیرد و بر مبنای آن، تاریخ این فلسفه بیان شود، کاری بسیار موفق انجام خواهد گرفت.

۸. نقد تفکّر فلسفی غرب؛ نوشته اتین ژیلسون؛[۱۰] ترجمه احمد احمدی.

این کتاب در حقیقت تاریخ فلسفه غرب (از قرون وسطی تا عصر حاضر) است با شیوه ای بسیار نقّادانه؛ ترجمه آن نیز بسیار دقیق است، امّا چندان شیوا نیست.

ژیلسون از نئوتوماسی ها[۱۱] است. در توضیح اجمالی این گرایش باید بگوییم که فلسفه ارسطو در بین مسلمین به دست کِندی، فارابی، بهمنیار و دیگران بسط پیدا کرد که به آن تفکر مشائی گری (فلسفه مشاء) می گویند. ابن سینا، شاخصترین چهره این تفکر، سخت مورد حمله و خرده گیری غزالی واقع شد. پس از غزالی، ابن رشد برای دفاع از ابن سینا قد برافراشت؛ آثار ابن رشد به زودی به زبانهای اروپایی ترجمه شد و تأثیر فراوانی بر توماس آکوئیناس، بزرگترین متفکّر فلسفه مدرسی، نهاد و وی را شیفته آرای ابن سینا کرد. بنابر این «فلسفه مشاء» در غرب همان «فلسفه توماس آکوئیناس» (تومیسم = Thomism)است. تفکّر آکوئیناس، در قرون وسطی بر غرب سیطره داشت، امّا پس از ظهور دکارت این نظام فلسفی بسیار مورد بی مهری قرار گرفت و هیچ کدام از نظامهای فلسفی بعدی، آن را نپذیرفتند. نئوتوماسی ها، مانند ژیلسون و ژاک ماریتن،[۱۲]کسانی بودند که در برابر این جریان فراگیر، می گفتند ما باید باز به فلسفه قرون وسطی برگردیم. از این رو خواندن کتابهای این افراد برای علاقه مندانِ فلسفه اسلامی بسیار مغتنم است.

۹. روح فلسفه قرون وسطی؛ اتین ژیلسون؛ با ترجمه بسیار خوبِ علیمراد داوودی.

۱۰. شناسایی و هستی؛ نوشته مینار؛[۱۳] ترجمه علیمراد داوودی.

اصل این کتاب که به زبان فرانسه نوشته شده، مفصّل است و حدود ۵۲ آن به فارسی برگردانده شده است و می توان آن را تاریخ فلسفه موضوعی به شمار آورد.

---

۱۰. Ettienne Gilson.

۱۱. Neo - Thomists.

/۱۲. Jacque Maritaine.

۱۳. Minard.

**۱۱.** فیلسوفان بزرگ; نوشته کارل یاسپرس.[۱۴]

کارل یاسپرس آلمانی، از فیلسوفان طراز اوّل اگزیستانسیالیستِ الهی است. او در این کتاب «فیلسوف» را به معنای «متفّکر» به کار می برد و معتقد است که در جهان هفت متفّکر بوده اند ـ که هشتمی هم ندارند ـ و دیگران همه طفیل افکار آنها هستند و همه تفّکرات بشر تحت سیطره آنان است، و هر کس هر جا سخنی می گوید، در واقع، بر آرا و سخنان این هفت تن حاشیه می زند و از کسی غیر این افراد، سخن بکری صادر نشده است; اینان عبارتند از: کنفوسیوس (فیلسوف معروف چینی)، بودا (پیامبر هندی الاصل)، حضرت مسیح (علیه السلام) افلاطون، سقراط، آگوستین قدیّس و کانت آلمانی; شرح حال و آرای این اشخاص را یاسپرس در این کتاب آورده است.

یک بخش از این کتاب یک بار با عنوان جلد اوّل با نام فیلسوفان بزرگ به ترجمه اسدالله مبشری منتشر شده است. این ترجمه، که شرح حال چهار متفّکر را در بردارد، از دقّت فراوانی برخوردار نیست. انتشارات خوارزمی شرح حال این هفت تن را جدا کرده است تا کتاب یاسپرس را در قالب هفت کتاب منتشر کند و تاکنون این کتابها منتشر شده است: کنفوسیوس; ترجمه احمد سمیعی; افلاطون; و آگوستین; ترجمه محمد حسن لطفی. این ترجمه دوم از کتاب یاسپرس دقیقتر است.

**۱۲.** بزرگان فلسفه; نوشته هانری توماس; ترجمه فریدون بدره ای.

این کتاب برای آشنایی با چکیده افکار فلاسفه غرب مفید است و دو خصوصیّت دارد: اوّلا تاریخ فیلسوفان است نه تاریخ فلسفه; ثانیاً به ترتیب الفبایی مرتّب شده است نه به ترتیب تاریخی.

**۱۳.** ماجراهای جاودان در فلسفه; نوشته هانری توماس و دانالی توماس.

این کتاب کوچک بیشتر به تأثیراتی که فیلسوفان در اخلاق و معنویت مردم نهاده اند، می پردازد. ترجمه کتاب مدتها با نام مستعار «انوشه سارا» منتشر می شد ولی در چاپهای بعد با نام «احمد شهشهانی» عرضه شده است.

**۱۴.** در آمدی به فلسفه; نوشته جاستوس باکلِر[۱۵] و جان هِرمَن رَندال،[۱۶] ترجمه امیر جلال الدین اعلم.

رندال فیلسوف معروفی است و آرای کلامی قابل ملاحظه ای نیز دارد. کتاب مذکور نوعی تاریخ فلسفه موضوعی است.

**۱۵. یک سلسله کتاب به نامهای:** عصر اعتقاد; عصر خرد; عصر روشنگری; و عصر ایدئولوژی; که هرکدام نویسنده و مترجم خاصّی دارد و دوره ای از دورانهای تاریخ فلسفه را به بحث و بررسی نشسته است.

در اینجا بی مناسبت نمی نماید که کتابی را نیز به زبان عربی برای دانش پژوهانی که با این زبان آشنا هستند معرّفی کنیم:

**۱۶.** موسوعهٔ الفلسفهٔ; نوشته عبدالرحمن بدوی.

---

۱۴. Karl Jaspers.

۱۵. Justus Buchler.

۱۶. John herman Randall.

این کتاب بسیار عالی، حالت دائرة المعارفی دارد و به ترتیب الفبایی منظّم شده است. از محاسن آن، اینکه دایرة المعارفِ سه موضوع است: فلاسفه، نظامهای فلسفی، و مفاهیم فلسفی. بعلاوه تنها تاریخ فلسفه غرب نیست و به فیلسوفان مسلمان و آرای آنان نیز پرداخته است; البته از دیدگاهی که غربیان به فلسفه اسلامی می نگرند، یعنی همان گونه که غربیان فلسفه را در بین مسلمین با ابن رشد پایان یافته می دانند، این کتاب نیز فقط متعرّض آرای فلاسفه تا زمان ابن رشد شده است.

# تالس[۱۷]

تاریخ فلسفه غرب را معمولا با شرح احوال و آرای تالس،[۱۸] فیلسوف اهل مَلَطیه (میلتوس Miletus) آغاز می کنند، زیرا مقدّم بر تالس، هیچ متفکّر فیلسوفی شناخته نیست. از این لحاظ، به یک معنا می توان گفت که تالس نخستین فیلسوف بوده است. گروهی برای اثبات «نخستین فیلسوف بودن» تالس به سخنی از ارسطو استناد کرده اند; ارسطو در کتاب مابعدالطبیعه (متافیزیک)[۱۹] می گوید: «تالس که بنیانگذار فلسفه است...» و از این جمله بر می آید که تالس بواقع نخستین فیلسوف بوده است; ولی مشکل این است که همه مترجمان کتاب مابعدالطبیعه، جمله ارسطو را به این صورت ترجمه نکرده اند; در برخی از ترجمه ها آمده است: «تالس که بنیانگذار این گونه فلسفه است...»[۲۰] و این سخن لزوماً به معنای نخستین فیلسوف بودن تالس نیست. شاید رجوع به اصل یونانی کتاب ارسطو مشکل را حل کند. ولی به هر حال، با صرف نظر از گفته ارسطو، واقعیّت آن است که پیش از تالس، هیچ فیلسوفی را نمی شناسیم.

برای تالس یک سلسله آرای علمی صرف بر شمرده اند که ما به آنها نمی پردازیم، زیرا این آراء در هر کتاب تاریخ فلسفه ای کما بیش هست و نیاز به تحلیل و تأمّل چندانی هم ندارد; مثلاً گفته اند: وی کسوف مهمّی را که در سال ۵۸۵ قبل از میلاد رخ داده، پیش بینی کرده است، یا گفته اند: نخستین سالنامه نجومی (تقویم) را او نوشته است. از آرای تالس، ما تنها سه رأی عمده را نقل و بررسی می کنیم.

---

۱۷. Thales.

۱۸. «تالس»، اگر با ثاء عربی تلفّظ شود، نزدیکترین شکل این کلمه به تلفّظ یونانی آن است; ولی در آثار عربی نیز معمولا این نام را به شکلهای «تالس»، «طالس» و «طالیس» می نویسند.

۱۹. *Metaphysics*.

۲۰. از جمله ر.ک. به: ارسطو، متافیزیک (مابعدالطبیعه) ترجمه شرف الدّین خراسانی ـ شرف، چاپ دوم، نشر گفتار، تهران،۱۳۶۷، ص۱۲.

## سه رأی عمده تالس

### ۱. اصل همه اشیاء آب است

تالس، ظاهراً نخستین متفکّری است که معتقد بوده است ورای کثرات جهان طبیعت وحدتی در کار است؛ یعنی همه اشیای متکثّر عالم، منشأ واحدی دارند و از یک چیز ساخته شده اند. به تعبیر دیگر، همه موجودات عالم مادّه و مادّیات صور متغیّر یک عنصر اوّلی و نهایی هستند، عنصری که همه از آن پدید آمده اند و سرانجام نیز به او خواهند پیوست.

از باب تشبیه می توان گفت: اشیا همانند امواج یک اقیانوسند که با آنکه متفاوت و متکثّرند و هر یک آثار و خواصی دیگر دارد، همه از دل آب برخاسته اند وبه آب نیز باز می گردند؛ پس گویا آب هم عنصر اوّلی همه موجهاست و هم عنصر نهایی آنها، و هر موجی از آب آغاز می شود و به آب خاتمه می یابد (البته امواج در همان حال که موجند، آبند، نه اینکه ابتدا آب باشند و اکنون موج و سپس آب). جهان طبیعت نیز از دیدگاه تالس چنین حالتی دارد، یعنی همه اشیا از یک شیء، که «مادّهٔ الموادّ»[۲۱] جهان است، ساخته شده اند. تالس می گوید: این مادّهٔ المواد «آب» است.

درباره رأیی که نقل کردیم، دو نکته گفتنی است: نخست آنکه پی بردن به این مطلب که در پشت کثرات، عالم وحدتی هست (وحدت در کثرت)[۲۲] خود امر بسیار مهمّی است و یک ذهن بسیار دقیق و ورزیده فلسفی می طلبد، زیرا آنچه ما به کمک حواسمان از عالم به دست می آوریم، چیزی جز تکثّرات و تنوعات عالم نیست؛ یعنی ما در عالم، موجودات بسیار متکثّری می بینیم که هر یک شکل و اندازه و رنگی خاصّ خود دارد و آثار و خواصّی متفاوت از خود بروز می دهد. اگر تنها از طریق حواس خود با جهان روبرو شویم، هرگز جهان را یکپارچه و یکنواخت نمی بینیم. بنابر این تفطّن به این مطلب ـ که از کسی قبل از تالس سراغ نداریم ـ نشانِ تفّکری عمیق است.

نکته دوم آن است که اعتقاد به «وحدت در کثرت»، خود پیشفرضی (Presupposition) دارد که از اصل آن مهمتر است[۲۳] و آن پذیرفتن تفاوت بین «بود» (Reality) و «نُمود» (Appearance) است، زیرا اگر فقط بر حواسّمان تکیه کنیم، هیچگاه وحدتی را ادراک نمی کنیم؛ با این حال اگر کسی ادعا کند که در ورای کثراتی که حواسّ ما نشان می دهند وحدتی هست، سخنی می گوید که کاملا خلاف آن چیزی است که حواسّمان به ما می گویند و پذیرفتن ادعای این شخص مستلزم قبول این مطلب است که: «بود» غیر از «نمود» است. «بود»؛ یعنی آنچه فی الواقع هست ( = شیء فی نفسه) و «نمود»؛ یعنی آنچه بر ذهن ما عرضه می شود (شیء لدی أذهاننا)؛ به تعبیر دیگر هر چه فی حدّ نفسه در عالم طبیعت است، «بود» است وآن چیزی که ما از راه حوّاس ظاهری، از جهان طبیعت دریافت می کنیم «نمود» جهان طبیعت بر نیروی ادراک کننده ماست.

«نمود» جهان ـ چنانکه گفتیم ـ حاکی از تکثّرات و تنوّعات است؛ پس اگر بخواهیم به وحدتی قائل باشیم که همه این تکثّرات و تنوّعات به آن رجوع می کنند، ناچار باید بپذیریم که جهان «بود»ی دارد که همان «وحدت» آن است و «نمود»ی که حاکی از «کثرت» است؛ یعنی اینکه جهان می تواند به قسمی باشد و در ذهن ما به قسمی دیگر جلوه کند؛[۲۴] وگرنه، اگر کسی

---

۲۱. در ترکیب «مادّهٔ الموادّ» کلمه «مواد» (مضافٌ الیه) جمع «ماده» (مضاف) نیست، زیرا «مواد» در اینجا به معنای «اشیای عالم طبیعت» است و «مادّه» به معنای «مایه» آن اشیاء. بنابر این، معنای این اصطلاح آن نیست که خود «مادّه» هم یکی از «مواد» است.

۲۲. Unity in Plurality.

۲۳. البته این اعتقاد پیشفرضهای دیگری نیز دارد، ولی عمده ترینش همان است که گفته شد.

۲۴. تفکیک بین بود و نمود که در مورد تالس گفتیم، شبیه تفکیکی است که کانت (Kant) بین آن دو قائل بود، منتها با دو فرق: یکی آنکه سخن کانت ـ لااقل به ادّعای خود او ـ «پیشفرض» نیست، «مسأله» است، زیرا پیشفرض چیزی است که از دیگران می خواهیم که آن را قبول کنند بدون آنکه برای آن دلیلی اقامه کنیم، ولی مسأله نیازمند اقامه دلیل است و از دیگران خواسته می شود که آن را به خاطر قوّت برهان بپذیرند، و کانت برای این ادعا دلیل اقامه می کند. فرق دوم

به «بود»ی فراسوی «نمود»ها، و یا غیر آن دو معتقد نباشد، نمی تواند بگوید که علی رغم کثراتی که می بیند، وحدتی در کار است. تفاوت بین «بود» و «نمود» به این معناست که کاشفیّت «نمود»ها از واقع، یا به سخن دیگر مطابقت ذهن با عین، به سادگی امکان پذیر نیست.[۲۵]

در این ادعای تالس که: اصل همه اشیاء آب است، دو ادّعا نهفته است: یکی اینکه «اشیاء، اصلی دارند» و دوم آنکه «این اصل آب است». آنچه تاکنون گفتیم درباره ادعای نخست بود، امّا اینکه مصداق این «اصل» چیست با ادعای دوم پاسخ گفته شده است. ادّعای اول سخن متینی است ولی ادّعای دوم گفته صحیحی نیست; البته این دو با هم ملازمه ای ندارند و می توان سخن نخست را پذیرفت و در عین حال سخن دوم را رد کرد.

تالس از چه راهی به این مطلب تفطن یافته است که مادّة المواد جهان طبیعت آب است؟ پاسخ این سؤال برای مورّخان فلسفه امر مشکلی است. برخی گفته اند[۲۶] علّت خطور این امر به ذهن تالس زندگی دریانوردی ای بوده است که اهل ملطیه داشته اند، زیرا کسی که با آب زیاد سروکار داشته باشد، ملاحظه می کند که آب، در حال میعان، خواصّی دارد و در اثر حرارت، تبدیل به شیئی لطیفتر (بخار) می شود و آثاری دیگر از خود نشان می دهد، و نیز همین آب در هنگام برودت، چگالی (تکاثُف = density) بیشتری می یابد و تبدیل به یخ می شود و آثار و خواصّی متفاوت می یابد; دیدن این امور می تواند سبب این امر شود که ذهن بیننده، این جریان را به همه موجودات سرایت دهد و آنها را اَشکالِ لطیفتر و یا کثیفتر (متکاثفتر) آب بداند.

ارسطو در مابعدالطبیعه برای این امر دو دلیل فلسفی دیگر ذکر می کند، ولی هر دو دلیل، به اعتراف بسیاری از مورّخان فلسفه، بسیار آشفته و مبهم است، لذا قانع کننده هم نیست. دلیل نخست چنین است: «شاید وی از مشاهده اینکه خوراک همه چیزها مرطوب است، و گرما نیز از رطوبت پدید می آید و زندگی خود را از آن می گیرد، به این فرض رسیده باشد»;[۲۷] و دلیل دوم اینکه: «از این امر که بذر همه چیزها دارای طبیعتی مرطوب است; و آب هم اصل طبیعت چیزهای مرطوب است.»[۲۸] گویا خود ارسطو هم متوجّه مقنع نبودن این دو دلیل شده است، لذا به سراغ دلیل سومی می رود که دیگر دلیل فلسفی نیست و آن اینکه شاید تالس تحت تأثیر آرای ادیان و مذاهب سابق به چنین نتیجه ای رسیده باشد: «بعضی هم چنین می پندارند که حتّی در دورانهای بسیار باستانی، مدّتها پیش از پیدایش نسل انسان کنونی، کسانی هم که برای نخستین بار درباره خدایان اندیشیدند، همین نظر را درباره طبیعت داشته اند; زیرا ایشان اوکئانوس[۲۹] و تثوس[۳۰] را آفرینندگان (پدر و

---

اینکه سخن تالس فقط درباره عالم طبیعت است; ولی تفکیک کانت تفاوت میان متعلق شناسایی، آن چنان که هست و آن چنان که بر اذهان ما جلوه می کند، خواه متعلّق شناسایی شیئی مربوط به جهان طبیعت باشد و خواه چیزی متعلّق به عالم ماورای طبیعت; یعنی سخن کانت، به لحاظ مصداقی، اعم از سخن تالس است.

۲۵. بر خلاف این پیشفرض، در فلسفه اسلامی «مطابقت ذهن با عین» را به عنوان پیشفرض پذیرفته اند، زیرا در این فلسفه «مشابهت عالم عقلی با عالم عینی» را می طلبند که به معنای امکان مطابقت ذهن با عین است.

۲۶. از جمله ر.ک. به: کاپلستون فردریک تاریخ فلسفه، جلد اوّل: یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتبوی، چاپ دوّم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، تهران، ۱۳۶۸، ص ۳۲.

۲۷، ۳، ۷، ۸. متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ص ۱۲، ۱۳. اینکه در این موارد به سخنان ارسطو رجوع می کنیم از آن روست که از خود تالس نوشته ای در دست نیست، و پیش از ارسطو نیز کسی گزارشی از آرا و نظرات تالس به دست نداده است; بنابر این اطلاعات ما درباره او اطلاعات درجه دوم است.

۲۹. keanos.ع

۳۰. Tethys.

مادر) خلقت می شمردند و سوگند خدایان را به آب ـ که آن را استوکس[31] می نامیدند ـ می دانستند؛ زیرا کهنترین، محترمترین است، و محترمترین هم آن چیزی است که ما به آن سوگند می خوریم».[32] ظاهراً ارسطو به این دلیل هم وقعی ننهاده است، زیرا می گوید: «به هر حال، گفته می شود که تالس چنین عقیده ای را درباره علّت نخستین بیان کرده است».[33]

مسأله دیگر اینکه مرادِ تالس از «آب» در کلامی که از او نقل کردیم چیست؟ آیا همان آبِ مورد نظر ماست، که آن را با علامت شیمیایی O2H نشان می دهیم، یا چیزی دیگر؟ آب در رأی دوم تالس ممکن است آب معمولی باشد، امّا درباره معنای آن در رأی نخست اختلاف هست؛ کسانی مثل امیل بریه آن را به معنای آب معمولی ندانسته اند، ولی کسانی چون راسل می گویند: منظور از آب همین معنای متعارفِ آن است. راسل این رأی را که همه چیز از آب پدید آمده است، به هیچ روی احمقانه نمی داند: «بیست سال پیش از این، نظریه مقبول و متداول این بود که همه چیز از ایدروژن ساخته شده است، و باید به یاد داشت که ایدروژن ۳۲ آب را تشکیل می دهد».[34]

درباره معنای «اصل» نیز دو تفسیر ارائه شده است: یکی اینکه «اصل؛ یعنی شیء اوّل»، و دیگر اینکه اصل یعنی «مایه» همه اشیا. طبق تفسیر اوّل شیئی که اصل اشیاء است، نخست پدید آمده و سپس به شیء یا اشیا دیگر تبدیل شده است و آن اشیا نیز خود به اشیای دیگر مبدّل شده و... این تفسیر با این مطلب سازگار است که اکنون دیگر «اصل» اشیا وجود نداشته باشد، زیرا در تبدّل وقتی «مبدّلٌ الیه» پدیدار می شود که «مبدّل» برود، این البته در صورتی است که «اصل» اشیا یک شیء باشد، ولی اگر اشیای متعدّدی از آن «اصل» داشته باشیم، امکان اینکه هنوز «اصل» اشیا موجود باشد نیز هست، ولی طبق تفسیر دوّم «اصل» اشیا، همیشه در موجودات هست، شبیه به «مادّه» فلسفی که در همه تبدلات ثبات دارد و فقط «صورت»هایی می روند و جای خود را به «صورت»های دیگر می دهند. در اینکه مراد تالس کدام یک از این دو معناست، بین مورخان فلسفه اتّفاق نظر نیست؛ برخی گفته اند منظور «شیء اوّل» است و برخی معتقدند مراد «مایه» اشیا است. آناکسیمندر[35] ـ که بعداً درباره او سخن خواهیم گفت ـ کلام تالس درباره اصل اشیا را به گونه ای رد می کند که گویا مراد تالس از «اصل»، معنای دوّم بوده است. ارسطو نیز سخنی دارد که همین نتیجه از آن بر می آید: «آنچه را که همه موجودات از آن هستند و نخست از آن پدید می آیند و سرانجام در آن تباه می شوند (در حالی که جوهر باقی می ماند، امّا حالات یا اعراض آن دگرگون می شوند)، این چیز به گفته ایشان عنصر[36] و اصل (مبدأ) موجودات است».[37]

### ۲. زمین بر آب قرار گرفته است

تصوّری که تالس درباره زمین داشت «کره ای شناور بر آب» نبود،[38] بلکه زمین از دید او چون قرصی بود که بر آب شناور باشد؛ یعنی به شکل یک استوانه کم ارتفاع؛ لذا ارسطو می گوید: تالس زمین را مانند تنه بریده درختی می دانست که بر آب شناور است.

---

۳۱. Styx.

۳۴. تاریخ فلسفه غرب؛ ترجمه نجف دریابندری، چاپ پنجم، نشرپرواز، تهران، ۱۳۶۵، ص ۵۹.

۳۵. Anaximander.

۳۶. Stoikheion.

۳۷. متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ص ۱۲.

۳۸. البته فکر کرویّت زمین پیش از کوپرنیک نیز در یونان قدیم وجود داشته است.

درباره این رأی تالس هم به دو نکته اشاره می کنیم: اوّل آنکه، اگر ما این رأی (قرار داشتن زمین بر آب) را با رأی نخست (آب بودن اصل همه اشیا) بسنجیم، می بینیم که رأی اوّل به لحاظ ماهیّت، فلسفی است، امّا رأی دوم به این لحاظ تجربی است؛ لذا رأی اول امروزه هم می تواند مدافعی جدّی داشته باشد؛ یعنی کسی که معتقد باشد که اصل همه اشیا، آب است، اگر بخواهد برای اعتقاد خودش اقامه دلیل کند، باید دلیل فلسفی بیاورد.[۳۹] ردّ سخن او نیز البته دلیل فلسفی می طلبد، زیرا اساساً وقتی از «اصل اشیا» سخن می گوییم، باید از حدّ محسوسات فراتر رویم، و هر دلیل تجربی ای که در ردّ و اثبات آن آورده می شود، به هر حال راجع به «نمود» جهان است، در حالی که اصل اشیاء مربوط به «بودِ» جهان است. امّا رأی دوم چنین نیست و به سادگی می توان آن را با دلیل تجربی رد کرد.

نکته دوم آن است که رأی دوم تالس نه مبتنی بر رأی نخست اوست و نه نتیجه آن؛ یعنی برای پذیرفتن اینکه «زمین بر آب قرار گرفته است»، نیازی به این نیست که بپذیریم «اصل همه اشیا آب است». به تعبیر دیگر، این دو رأی در عرض یکدیگرند نه در طول هم؛ بنابر این، هر یک از این دو رأی را مستقلا می توان پذیرفت؛ لیکن ارسطو در این باره به گونه ای سخن گفته است که گویا رأی دوّم را نتیجه رأی نخست می داند: «تالس، که بنیانگذار این گونه فلسفه است، می گوید که آب اصل است (و به همین علّت می گوید که زمین بر روی آب شناور است)».[۴۰]

در باب دو رأیی که از تالس نقل کردیم، این نکته را نیز بیفزاییم که در برخی از ادیان، گاه آرایی دیده می شود که گر چه شبیه به سخنان تالس است، ولی در واقع غیر از آنهاست و نباید آن آرا را با این سخنان خلط کرد؛ مثلا در قرآن مجید آمده است که: وجَعَلنا مِنَ الماء کلَّ شیء حَی (هر چیز زنده ای را از آب پدید آوریم. ۳۰/انبیاء). کسانی این آیه شریفه را به معنای رأی نخست تالس دانسته اند، ولی هرگز چنین نیست؛ اگر به فرض این آیه چنین بود: وجعلنا من الماء کلّ شیء حیّاً (هر چیز را از آب زنده کردیم)، قرابت معقولی متصوّر می بود، امّا در این آیه شریفه «جَعَلَ» یک مفعولی (و به معنای پدید آوردن) است و «حیّ» نیز صفت «شیء» است نه مفعول دوم برای «جعل»، لذا از سه قسم موجودات (حیوانات، نباتات و جمادات)، تنها دو قسم (حیوانات و نباتات) مراد قرآن توانند بود،[۴۱] نه همه اشیاء. بعضی نیز آیه: و کانَ عرشُهُ عَلَی الماءِ (تخت خدا بر آب است. ۷/ هود) را نظیر رأی دوم تالس پنداشته اند، امّا تناظر این دو بر مبنای صحیحی نیست و حتّی اگر نخواهیم معانی بسیار بلندی را که این دو آیه در بر دارند، در نظر بگیریم، معنای ظاهر این آیات بر اساس لغت عرب نیز با آرای تالس سازگار نیست؛ توضیح این مطلب را به جای خودش وا می گذاریم.

### ۳. آهنربا جاندار است

برای آنکه این رأی را فهم کنیم، باید ببینیم: اولا چرا انسانها قائل شده اند غیر از این قالب مادّی (پیکر یا بدن)، چیز دیگری نیز به نام «روح» (=«نفس»، «جان» یا «روان»)[۴۲] دارا هستند؟[۴۳] یعنی تفطّن به این نکته نخستین بار از کجا به وجود آمده، و ذهن انسان چگونه به این مطلب رسیده است که انسانها را «ذی الروح» (جاندار) بداند؟ ثانیاً چه شده است که بعضی از انسانها «جاندار بودن» را به موجودات دیگر نیز تسرّی داده اند و همه یا برخی از آنها را نیز «جاندار» انگاشته اند؟

---

۳۹. به تعبیر امروزی دلیل پیشین (Apriori) لازم است نه دلیل پسین (Aposteriori).

۴۰. متافیزیک.

۴۱. بگذریم از اینکه به نظر دقیقتر، چیزهای زنده (حیّ) فقط بر حیوانات صادق است، نه حتی بر نباتات.

۴۲. از تفاوتهایی که بین این الفاظ هست، در اینجا صرف نظر کرده ایم.

۴۳. البته در بررسی آرای سقراط به تفصیل به نظراتی که درباره روح ابراز شده است، خواهیم پرداخت.

در باب سؤال اوّل، هنوز سخن فیصله بخشی گفته نشده است; انسانشناسان (= آنتروپولوژیستها: Anthropologists) در این باره آرایی اظهار کرده اند که گرچه قدرت برخی بیش از برخی دیگر است، ولی هیچ کدام قاطعیّت ندارد. به بعضی از این نظرات اشاره می کنیم:

۱ ـ عدّه ای گفته اند; هنگامی که انسان خود را در آب یا سطح صیقلی دیگری می دید، برای خود استدلال می کرد که غیر از من کسی دیگر نیز (در آب یا آیینه) هست که اگر نگوییم بخش دیگر من است; بسیار شبیه من است. بدین طریق به موجودی دیگر معتقد شد که از زمان قدیم به آن «همزاد» می گفته اند، در واقع، آنچه ما بدان «نفس» می گوییم همان «همزاد» قدماست. اگر این رأی درست می بود چون تصویر هر چیزی در آب (یا آیینه) ظاهر می شود، انسان می بایست به جاندار بودن همه اشیا معتقد شده باشد.

۲ ـ بعضی دیگر از انسانشناسان گفته اند که تفطّن انسان به این مطلب از عالم رؤیا نتیجه شده است; آدمی در خواب می بیند که به جاهایی می رود، کسانی را ملاقات می کند، سخنانی می گوید و... چون بیدار می شود، ملاحظه می کند که از سویی به گواهی دیگران، در یک جا ساکن بوده است و در عین حال، به گواهی خودش به جاهای دیگر رفته و کارهایی انجام داده است، و از سوی دیگر نمی تواند هیچ یک از این دو گواهی را انکار کند، لذا معتقد می شود که من دوتا هستم: یکی بدن (متعلق گواهی دیگران) و دیگری روح (متعلق گواهی خود); این رأی بسیار قویتر از رأی پیشین است.

۳ ـ انسانشناسان دیگری به «دیدن مردگان در خواب» استناد کرده اند; می گویند: انسانهایی که می میرند (علی الخصوص در چند روز اول بعد از مرگ) به رؤیای علاقه مندانشان فراوان وارد می شوند; این امر سبب می شود که افراد، علاوه بر آن موجودی که در خاک مدفون شده است، به موجود دیگری نیز کاملا شبیه او ـ که در رؤیا با آنان ملاقات می کند ـ اعتقاد بورزند.

۴ ـ کسانی  هم بر این مطلب به «خاطرات مردگان» استدلال کرده اند; در طول تاریخ گاه پیش می آمده است که بر اشخاصی احوالی عارض می شده است که از دیدِ دیگران کاملا مرده بوده اند (مانند کم شدن درجه گرمای بدن، به صفر رسیدن فشار خون، گشاد شدن پلکهای چشم، از کار افتادن قلب و ...، به تعبیر دقیق علمی: از بین رفتن علائم بالینی حیات)، امّا این افراد پس از مدّتی به زندگی باز می گشته اند، و درباره آنچه در طول عارض شدن علائم مرگ دیده بودند، سخنان جالبی می گفته اند; به این سخنان «خاطرات مردگان» می گویند. این امر (بازگشت به حیات) امروزه با پیشرفت علوم و فنون جدید و وجود وسایل و تجهیزات پزشکی،بسیار بیشتر از سابق رخ می دهد، و با پدیده «احیا» (= از نو زنده کردن: Resuscitation)، بسیاری با یک سلسله عملیات پزشکی به زندگی باز می گردند. «خاطرات مردگان»، به گفته انسانشناسان، برای انسانها به معنای اثبات روح (نفس) بوده است.[۴۴]

۵ ـ عدّه ای گفته اند; شعائری که ادیان و مذاهب دستور داده اند برای مردگان انجام گیرد، باعث خطور این اندیشه به ذهن انسانها شده است که مردگان شاید هنوز از شخصیّت و هویّتی برخوردارند که همان روح آنهاست. این رأی ـ چنانکه پیداست ـ رأی سخیفی است، زیرا، در واقع، آداب و اعمال دینی که برای مردگان انجام می دهیم فرعِ بر اعتقاد به وجود نفس انسانی است، نه اینکه قائل بودن به وجود نفس، فرع بر آداب و شعائر دینی باشد; این به اشتباه گرفتن جایگاه علّت و معلول است.

---

۴۴. خاطرات مردگان امروزه در بین مسائل جدید کلامی نیز بسیار محل بحث است و از آن برای اثبات «خلود نفس» استفاده می کنند.

درباره سؤال دوم نیز باید اذعان کرد که انگیزه هایی که بعضی از قدما را به اعتقاد به «همه جاندار انگاری» (= آنیمیسم Animism) سوق داده، و باعث خطور این فکر به ذهن آنان شده است، برای ما مشخص نیست; ولی از یک سلسله امارات و قرائن به مطلبی می توان پی برد و آن اینکه بشر ظاهراً از نخستین روزهای حیات بر روی این کره خاکی، بر این باور بوده است که برای اینکه موجودی «جاندار» محسوب شود، یا باید «حرکت» داشته باشد یا بتواند شیئی دیگر را به «حرکت» در آورد (و یا اینکه از هر دو خصلت برخوردار باشد); یعنی گویا ملاک جاندار بودن، «حرکت» است (چه به صورت تحرّک و چه به شکل تحریک); پس برای اثبات اینکه موجودی جاندار است، یا باید اثبات کنیم که آن موجود متحرّک است، یا ثابت کنیم که محرّک است.[۴۵]

یونانیان قدیم، که از لحاظ مذهبی قائل به شرک (= ایزدان پرستی: Polytheism) بوده اند، اعتقاد داشته اند که خدایان می توانند در عرصه جهان هستی اشیا را به حرکت در آورند، و هر خدایی را از آن رو خدا می نامیدند که می تواند چیزی را از حالت سکون خارج کند. فیلسوفانی هم (مانند تالس) پیدا شدند که تحریک و تحرک را ملاک حیات دانستند، ولی معتقد به وجود خدایان نشدند; آنگاه در این «جهان پر حرکت بدون خدا» چاره ای جز این نبود که عامل تحرّک را نهفته در خود شیء متحرّک بدانند. عامل حرکت، از دید این فیلسوفان، روح (جان یا روان) بود; یعنی تا پیش از ظهور این فیلسوفان دو نکته مورد اتّفاق بود: یکی اینکه نشانه حیات تحریک و تحرّک (یا یکی از این دو) است، دیگر اینکه، آنچه شیئی را به تحرک وا می دارد، یکی از خدایان است. فلاسفه نکته اوّل را پذیرفتند ولی نکته دوم را انکار کردند; یعنی عامل حرکت را در خود متحرّک دیدند، نه در خدایان.

وقتی این قضیه شرطیه که: اگر چیزی متحرّک باشد، محرّکش در درون خودش قرار دارد (یعنی جاندار است) پذیرفته شد; این پرسش پیش می آید که آیا «همه» اشیا متحرّکند (و در نتیجه همه آنها جاندارند = آنیمیسم) یا تنها «برخی» از اشیا؟ تالس ـ ظاهراً ـ فقط بعضی از چیزها را متحرّک می دانسته; یعنی همه چیز را جاندار نمی پنداشته است; امّا برخی از موّرخان فلسفه، از جمله کاپلستون[۴۶] گفته اند: رأی تالس نوعی «همه جاندار انگاری» (آنیمیسم) بوده است.

گفتیم که «تحریک» هم مانند «تحرک»، از نظر تالس علامت جان داشتن بوده است، از این رو تالس آهنربا را جاندار می انگاشته است; زیرا آهنربا، گرچه اشیای دیگر را نمی راند، با جذب آنها به سوی خود، به حرکتشان وا می دارد.آیا از لحاظ منطقی درست است که «تحریک» یا «تحرّک» را ملاکِ داشتن روح (نفس) بدانیم؟[۴۷] کسی که از راه حرکت، وجود روح را اثبات می کند، از لحاظ هستی شناختی دچار یک نوع قیاس به نفس، انسانوار انگاری یا (آنتروپومورفیزم: Anthropomorphism)، یا به تعبیر کلامی «تشبیه» شده است. آنتروپومورفیزم به این معناست که انسان آنچه را که در خود می یابد (از قبیل احساسات، عواطف، انفعالات و ...) به سایرین نیز «تعمیم» دهد; مثلا اگر کسی بگوید: همه موجودات عاشق یکدیگرند (یا در مقام ضدّیت با همند)، به نوعی «قیاس به نفس» (آنتروپومورفیزم) قائل شده است. البته صرف اینکه رأیی از

---

۴۵. این ملاک (حرکت)، در نامگذاری اشیا در برخی از زبانها رعایت شده است; مثلا عرب به موجودی که «جان» ندارد «جماد» می گوید، و «جماد» یعنی موجودی که بیحرکت و ساکن است.

۴۶. تاریخ فلسفه، ج اوّل: یونان و روم، ص ۳۳.

۴۷. این سخن در فلسفه اسلامی با یک قید پذیرفته شده است، و آن اینکه حرکت در صورتی نشانه وجود نفس (روح) است که نایکنواخت (لا علی وتیرهٔ واحدهٔ) باشد، زیرا حرکت یکنواخت (علی وُتیرهٔ واحدهٔ)، ناشی از طبع شیء، یعنی حرکتی طبعی (در مقابل حرکت قسری) است، امّا در حرکت یکنواخت، چون شیء واحد نمی تواند حرکت نایکنواخت داشته باشد، حتماً چیزی در کار است که آن را نفس (روح) می نامند.

این تعمیم و قیاس به نفس ناشی شده باشد، ناموّجه بودن آن را نمی رساند، بلکه باید درباره آن رأی، مستقلا به بحث پرداخت. این بحث را به بخش مربوط به سقراط ارجاع می دهیم.[۴۸]

۴۸. نکته ای که در پایان این بخش تذکّرش لازم می نماید این است که در باب آرای تالس، و اساساً آرای هر فیلسوفی، به کتب تاریخ فلسفه ای که مسلمانان نوشته اند، نباید اعتماد کرد، زیرا مسلمین در تاریخنگاری ـ مخصوصاً در تاریخ فلسفه و عقاید ـ چندان قوی نبوده اند[۱] مثلا شهرستانی در کتاب «الملل و النحل» ـ که یکی از بهترین کتب مسلمین در تاریخ آرای و عقاید است ـ می گوید: تالس معتقد بوده که جهان «مبدع» دارد، و علاوه بر این می گفته است: زمانهایی گذشته که «مبدع» وجود داشته در حالی که «مبدَعی» نبوده است. آنگاه در بیش از یک صفحه ـ به دفاع از تالس در این باره بحث می کند که چگونه ممکن است مبدع وجود داشته باشد ولی مبدَعی تحقق نداشته باشد[۲]. در حالی که این سخن را که تالس اصلا به خدایی باور داشته و به تحقق مبدع بدون تحقق مبدَع قائل بوده است، احدی نگفته است. از سوی دیگر در «تاریخ الحکماء» نوشته ابن قفطی، تالس شاگرد فیثاغورس است و از او حکمت اخذ کرده و نخستین کسی است که برای موجودات به موجدی قائل نشده است.[۳] در صورتی که فاصله زمانی این دو فیلسوف و تقدّم تالس بر فیثاغورس بر کسی پوشیده نیست.

[۱] شهید مطهری در این باره می گوید: «در میان علوم و معارف وابسته به فرهنگ اسلامی آنچه از لحاظ سیر تاریخ از همه ناشناخته تر است، فلسفه است... فلاسفه اسلامی نه تنها توّجهی به سیر تاریخی این مسائل نداشته اند، احیاناً به علل خاصّی موجبات ابهام و اشتباه کاری [را] فراهم کرده اند و سخنان گمراه کننده ای از این نظر گفته اند».

ر.ک. به: مطهری، مرتضی; مجموعه مقالات; انتشارات جهان آرا، تهران، ۱۳۵۵، ص ۹ ـ ۱۷۸.

[۲] الشهرستانی، ابوالفتح محمدبن عبدالکریم بن احمد، الملل و النحل; تحقیق محمد سید کیلانی، دارالمعرفهٔ، بیروت، بی تا، ص۶۴ ـ ۶۱.

[۳] ابن قفطی; تاریخ الحکماء، ترجمه فارسی از قرن یازدهم هجری، به کوشش بهین دارایی، انتشارات دانشگاه تهران( شماره ۱۱۷۴)، ۱۳۴۷، ص ۱ ـ ۱۵۰.

# آناکسیمندر[49]

او همعصر تالس ولی از لحاظ سنّی جوانتر از او بوده است. اوّلین اختلاف عمده ای که او با تالس دارد، این است که قبول می کند یک عنصر اوّلی در جهان وجود دارد که همه اشیا از آن پدید آمده اند، ولی درعین حال می گوید: آن عنصر اوّلی هیچ یک از اشیای موجود در جهان کنونی نیست; می گوید: «عنصر اوّلی و نهایی نمی تواند نوع خاصی از ماده مانند آتش و آب و غیره باشد، زیرا آب خود یکی از اضداد است».[50] اگر شما به جهان بنگرید، در خواهید یافت که آب با غیر آب ضد یکدیگرند و همین طور آب با آتش و آب با هوا و یا با هر چیز دیگری ضدّ یکدیگرند. در این صورت. اگر قائل شوید که عنصر اوّلی در جهان «آب» بوده است، معنای این سخن آن است که آتش، خاک، هوا و چیزهای دیگر با آب جمع شده اند و جمع اضداد امکان پذیر نیست. اگر به ردّیه او بر سخن تالس توجه کنیم، می بینیم او مراد تالس از آب را همین آب دانسته است و مراد او از «اصل همه اشیا» یا «عنصر اول» را «مایه همه چیزها» دانسته است نه «شیء اوّل»; زیرا اگر مراد شیء اوّل بود می توانستیم بگوییم این ماده بعداً به چوب تبدیل شده است و همین طور چوب به چیز دیگر، و در این صورت اجتماع اضداد نیز پیش نمی آمد. پس مراد او از «اصل همه اشیا» مایه همه اشیا بوده است و این مایه همه جا باید باشد و اگر همه جا باید باشد، آن وقت چگونه در آتش هم آب هست و هم آتش؟ پس از شیوه اشکال او بر تالس، یعنی طرح مسأله «جمع اضداد» می توان نتیجه گرفت که او مراد تالس از عنصر اوّلی را «مایه همه چیزها» دانسته است.

امّا «ضدّیت» در کلام آناکسیمندر به چه معناست؟ آیا آب و آتش ضد همدیگرند؟ یا رطوبت آب و حرارت آتش؟ و به عبارت دیگر، آیا تضاد منطقی مراد بوده است یاتضاد فلسفی؟ تضاد منطقی، تضادّی است که در میان اعراض جوهر واحد، با حفظ وحدتهای هشتگانه یا نه گانه تصویر می شود. ولی تضاد فلسفی، یا به تعبیر دیگر «تزاحم»، تضادی است که در میان جواهر تصویر می شود. تضاد منطقی محال است ولی تضاد فلسفی نه فقط محال نیست که به تعبیر بعضی از حکما، «اگر

---

49. Anaximander.

50. تاریخ فلسفه، ج اوّل; یونان و روم، ص ۳۴

تضاد نبود فیض از مبدأ جواد ادامه پیدا نمی کرد»؛[51] پس مراد آناکسیمندر از این سخن که «اصل اشیا» نمی تواند آب باشد چون لازمه اش جمع اضداد است، چیست؟ حقیقت آن است که سخنان او در این مسأله هماهنگ نیست؛ در یک جا می گوید: آب یا رطوبت؛ و با آوردن این «یا» انسان رادچار سرگردانی می کند که آیا مرادش این است که آب با آتش تضاد دارد، یا آنکه حرارت با رطوبت در تضاد است؟ این مطلب به طور واضح دانسته نیست؛ حال اگر ما بخواهیم سخن او را بپذیریم خوب است کدامیک را تصویر کنیم؟ تضاد منطقی یا تضاد فلسفی؟ در فلسفه غرب میان این دو تضاد یعنی تضاد فلسفی و تضاد منطقی تفکیک دقیقی صورت نگرفته است و لذا اقوال آنان در اینکه آب با آتش ضدّ همند یا رطوبت با حرارت، دچار ابهام است؛ در تنها کتابی که از آناکسیمندر باقی مانده است؛ یعنی کتاب «درباره طبیعت» نیز این ابهام نیز وجود دارد. اگر بخواهیم وجه صحیحی را از این تضاد بیان کنیم، باید بگوییم بین حرارت و رطوبت تضاد وجود دارد و این دو با هم قابل جمع نیستند و در این صورت نمی توان گفت اصل آتش هم آب است، زیرا اگر اصل آتش، آب باشد باید خواص آب در درون آتش نیز وجود داشته باشد و می دانیم که خواص آب و آتش قابل جمع نیستند. همه این سخنان که درباره آب گفته شد، درباره هر چیز دیگری هم در نظر آناکسیمندر صادق است. او معتقد بود هیچ شیء متعیّنی نمی تواند مادّه اوّلیه جهان باشد، پس به نظر او مادّهٔ المواد چیست؟ او در پاسخ می گوید؛ مادّهٔ المواد چیزی است که دو خاصیّت دارد:
۱ـ عدم تعیّن؛ ۲ـ عدم تناهی.

امّا تعین ندارد؛ یعنی تعین هیچ شیئی را در عالم به خود نگرفته است[52] و وقتی نامتعین بود، قطعاً نامتناهی نیز خواهد بود. برای اینکه زایش عدم تناهی از عدم تعین کاملا درک شود، برای مثال صفحه کاغذی را در نظر بگیرید که آخر نداشته باشد، یعنی از هر طرف نگاه کنید ادامه داشته باشد، یک صفحه کاغذ بی نهایت؛ به نظر شما این صفحه کاغذ چه شکلی دارد؟ به نظر می آید هر چیزی که بی نهایت باشد، بی نهایت بودنش سبب بی شکلی آن هم می شود و شکل همیشه زاییده تناهی است؛ و همین طور عکس این گزاره؛ یعنی «اگر شکلی نباشد، تناهی ای در کار نخواهد بود» صحیح است. پس مادّه المواد در نظر او هیچ گونه تناهی نداردو لذا خواص آب، آتش و هر چیز دیگری در آن به صورت متعین نیست، ولی آثار و خواصش لایتناهی است و این خاصیّت عدم تعیّن است. کسانی هم خواسته اند لایتناهی بودن مادهٔ المواد را به معنای لایتناهی بودن کمّی بگیرند؛ یعنی برای یک شیء از لحاظ کمّی هیچ گونه حدّی متصور نیست و بی نهایت است. هر کدام از این تفسیرها در سخنان وی مؤیداتی دارد.

قول اوّل که لایتناهی بودن را به این معنا بگیریم که هیچ اثر و خاصیتی نیست که در موجودی باشد مگر اینکه در آن هم هست، این از خود عدم تعین بر می خیزد؛ و امّا رأی دوم که لایتناهی بودن کمّی، یعنی از لحاظ عظمت و بزرگی مراد وی بوده است و به تعبیر کمی مسامحه کارانه، از لحاظ مکانی حد لایقفی ندارد، این هم با قول دیگری از وی که قائل به «تعدد جهانها» است مطابقت دارد. او معتقد بود ما جهانهای متعدد داریم، امّا باید توجه کنیم که مراد از جهان چیست؟ اگر بگویید جهان یعنی مجموعه هر آنچه هست، شکی نیست که جهان یکی بیشتر نیست، پس اگر کسی دم از تعدد جهانها زد مسلّماً منظورش مجموعه «هر آنچه هست» نمی باشد، ولی آناکسیمندر مرادش از جهان، «مجموعه هر آنچه محاط آسمان است» می باشد، و لذا معتقد بوده است که از این جهانها نه یکی، بلکه بی نهایت وجود دارد. اگر از وی بپرسیم که به چه دلیل

---

۵۱. لولا التضاد لماصحّ الفیض عن المبدء الجواد.

۵۲. این سخن آناکسیمندر بسیار شبیه به سخنی است که ارسطو بعدها مطرح می کند و اسم آن را هیولی می گذارد و در تعریف آن می گوید: فعلیّتها انّه لافعلیةً لها؛ یعنی هیچگونه فعلیتی در واقع آن نیست، مانند کودک پنجساله ای که هنوز هیچ شغلی انتخاب نکرده است، در واقع بی نهایت شغل بالقوهٔ دارد و بالفعل هیچ محدودیّت شغلی ندارد.

بی نهایت است؟ دلیل می آورد که این جهانی که ما در آن هستیم محدود است ولی آن شیء غیر متعینی که جهان از آن ساخته شده است، نامحدود است؛ اگر آن شیء نامتعین نامحدود است و جهان ما محدود؛ پس باید از این جهانهای ما چند تا وجود داشته باشد تا کلّ آن را بپوشاند؛ بی نهایت موجود متناهی، چون اگر یک میلیارد از این جهانهای ما هم وجود داشته باشد، یعنی یک میلیارد از یک شیء «محدود»، باز هم حاصلش «محدود» می شود. پس بی نهایت جهان محدود از این سنخ جهانهایی که ما با آن سر و کار داریم باید وجود داشته باشد. اگر در این استدلال دقت کنید، عدم تناهی از نظر کمّی باید مراد باشد، یعنی بگوییم چون شیء غیرمتعین از لحاظ کمی بی نهایت است، ابعادش نیز بی نهایت در بی نهایت است. این استدلال با اینکه بگوییم عدم تناهی ای که در اینجا گفته می شود، عدم تناهی کمّی است، سازگار است.

آناکسیمندر برای نامگذاری این شیء نامحدود که آن را مادّة المواد می داند، از لفظ یونانی «آپایرون» استفاده کرده است. «آپایرون» به لحاظ لغت یونانی به معنای لایتناهی، بی نهایت، نامحدود و بی حد و مرز است؛ با توضیحی که درباره «جهانهای متعدد» دادیم، به نظر می رسد «آپایرون» در نظر او از لحاظ کمّی بی نهایت باشد.

از طرفی هم جمله ای از یکی از فلاسفه و مورخان فلسفه یونان قدیم نقل شده است که مؤید این است که گویا آپایرونی که آناکسیمندر قائل بوده، آپایرون به لحاظ «تعین» و «تشکل» نبوده است. یکی از مورخان فلسفه به نام سیمپلیکس،[۵۳] ـ که اقوال وی در تاریخ فلسفه به لحاظ قدمت خیلی مورد توجه است ـ در شرح نظریه آناکسیمنس (که بعداً درباره اش بحث خواهیم کرد) می گوید: «آناکسیمنس، همنشین آناکسیمندر، مانند وی، می گوید طبیعت بنیادی اشیا یکی و نامحدود است، اما نزد او نامتعین نیست بلکه متعین است و وی آن را هوا می داند...».

در حقیقت این مورخ فلسفه، آناکسیمندر و آناکسیمنس را در این رأی متفق می داند که اصل جهان یکی است و نامحدود، اما فرق این دو فیلسوف در این است که آناکسیمندر علاوه بر اینکه آن را نامحدود می دانست، نامتعین هم می دانست ولی آناکسیمنس جهان را نامحدود می داند اما نامتعین نمی داند و اگر شما به رأی سیمپلیکس بنگرید، می بینید که اگر بخواهیم به این رأی اعتماد کنیم باید بگوییم مراد از نامحدودی که آناکسیمندر می گفته، از لحاظ تعیّن و تشکل نبوده است؛ چون اگر از لحاظ تعین و تشکل بود، سیمپلیکس نمی توانست بگوید که آناکسیمنس هم مثل آناکسیمندر نامحدود می داند، چون آناکسیمنس مثل آناکسیمندر جهان را نامحدود به لحاظ «تعین» نمی داند، بلکه «متعین» و «متشکل» به شکل خاصی می داند، متشکل به شکل «هوا» می داند.

پس استدلال خود آناکسیمندر اقتضا می کرد که مراد وی نامحدود بودن از لحاظ «تعین» و «تشکل» باشد، ولی طبق استدلالی که از رأی سیمپلیکس آوردیم، اقتضایش این است که مراد وی از نامحدود بودن، نامحدود بودن از لحاظ کمّی باشد.

سیمپلیکس می گوید: آناکسیمندر از این نظر با آناکسیمنس هیچ اختلافی ندارند، چون هر دو از لحاظ کمّی نامحدود می دانند، منتها اختلافشان از لحاظ «تعین» و «عدم تعین» است. پس از طرفی می بینیم که این رأی درست است واز نظری می بینیم این رأی نارست است. به همین ترتیب خیلی از کسانی که در تاریخ فلسفه کتاب نوشته اند ـ چه آنها که به زبان فارسی ترجمه شده و چه آنها که ترجمه نشده است ـ اظهار عجز می کنند که نمی دانیم مراد از «آپایرونی» که اولین بار وی گفته، «آپایرون» از لحاظ کمی مراد بوده یا از لحاظ «تعیّن» و «تشکل» یا هر دو؛ آقای شرف الدین خراسانی معتقد است که مراد آناکسیمندر هر دو بوده است، هم از لحاظ «کمّی» و هم از لحاظ «تعیّن» و «تشکل». داوری در این مورد کاری بس

۵۳. Simplicus.

دشوار است، ما به چیزی که بتواند به هر کدام از این نظرها تعین ببخشد بر نخورده ایم. به این نکته نیز توجه کنید که اگر به بحث تضادی که در کلمات وی بود دقت کنیم، به نظر می آید که رأی آناکسیمندر بیشتر همین نامحدود بودن از لحاظ «تعین» و «تشکل» بوده است.

امّا مشکل دیگری که وجود دارد و قبلا در باب تالس هم نقل شد و در اینجا حادتر است، این است که وقتی تالس می گفت اصل همه اشیا آب است، این به دو صورت قابل تصور بود، یکی اینکه بگوییم: روز اول، کل جهان طبیعت از آب درست شده است، بعد آب به شیء دیگری تبدیل شده است که معنایش این است که ممکن است اینک هیچ آبی در جهان نباشد ولی اصل همه اشیا آب است; چون می گوییم درست است که کل جهان طبیعت روزی از آب درست شده بود ولی بعداً تبدیل به شیء دیگری شد، آن شیء دومی هم مبدل به شیء دیگری و... بنابراین اگر روزی یک قطره آب هم در جهان طبیعت پیدا نشود باز هم می گوییم: آب اصل همه اشیاست. تصور دیگری هم می توان داشت «مادّه حاضر در همه اشیای کنونی»; یعنی آن ماده ای که در همه اشیای کنونی حاضر است، پس منافاتی ندارد که الآن هم در جهان آب باشد; منتها این آب، مادّه همه اشیای کنونی است، منتها این اشیای کنونی متصور به صورتهای گوناگونی شده اند; یعنی یک ماده ای در همه حضور دارد، منتها در هر یک، این ماده تبدیل به صورتهای مختلفی شده است و صورت خاصی پذیرفته است.

اگر خوب توجه کنید می بینید که مشکل عمده ای در اینجا هست و آن اینکه اگر قول اول را بپذیریم مسأله هم با فلسفه یونان و هم با فلسفه از لحاظ اصطلاحات فیلسوفان ما بسیار فرق می کند.[۵۴] اما در مورد آناکسیمندر علاوه بر این دو قول که گفتیم یک قول سومی هم گفته شده است; یعنی این آپایرونی که او گفته است بعضی تفسیر دیگری از آن کرده اند که با هیچ کدام از دو قول قبل موافق نیست و آن اینکه: آپایرونی که او می گفته است یک خلیط،[۵۵] یک آمیزه (به تعبیر امروزی) است، اگر خواسته باشیم این نظر را با مثال بیان کنیم، مانند این است که آب را تجزیه کنیم و ایدروژن(H) آن را یک جا قرار دهیم و اکسیژن(O) آن را جایی دیگر; حال آیا می توانیم به ایدروژن اشاره کنیم و بگوییم از آب پدید آمده است؟ یا به اکسیژن اشاره کنیم و بگوییم از آب پدید آمده است؟ خیر، چون در واقع آب بود که از آن اکسیژن را به دست آوردیم و همان آب بود که از آن ایدروژن را به دست آوردیم; در این صورت آب یک خلیطی می شود که ایدروژن یکی از اجزای این خلیط و اکسیژن هم جزو دیگر آن است.

حال: عده ای گفته اند این آپایرونی که آناکسیمندر گفته است، مرادش این بوده که در واقع جهان یک خلیطی بوده است، بعد مثلا چوب، آتش و آب از آن جدا شده اند; یعنی گویا همه اینها در یک شیئی گرد آمده بودند (که وی اسمش را آپایرون می گذارد)، بعد به تعبیری، آپایرون «کلّی» است که هر یک از اشیای موجود در عالم جزئی از آن بوده اند. «آپایرون»، در واقع، مرکبی است که هر کدام از اشیای موجود در عالم طبیعت یک تکّه ای از آن مرکب را می ساخته اند; قبلا به وصف اجتماع موجود بوده اند، بعد حالت تفرق و جدایی پیدا کرده اند.[۵۶]

پس ما دو نوع ابهام را در سخن وی مشاهده می کنیم:

۱. بی نهایت بودن «آپایرون» از چه لحاظی است؟

---

۵۴. طبق یک نظر، ماده یا اصل اولی یکی از جواهر خمس محسوب می شود ولی طبق نظر دیگر ممکن است مادة المواد در این جواهر خمس یکی از اجسام باشد ولی آن جسم روزی وجود داشته و بعد هم به اشیای دیگری تبدیل شده باشد.

۵۵. Mixture.

۵۶. تفسیر خلیط را از کلمات سیمپلیکس می توان برداشت کرد. در این باره ر. ک.: ارسطو; طبیعیات، ترجمه دکتر مهدی فرشاد، ص ۶۲ ـ ۶۴، امیرکبیر ۱۳۶۳.

۲. اصل بودن «آپایرون» از چه لحاظی است؟ آیا از لحاظ اینکه مبدل اول است، ماده حاضر در همه اشیا است و یا از لحاظ اینکه خلیط نخستین همه اشیاست.

نکته دیگری که باید خاطرنشان کنیم اینکه: اولین کسی که لفظ علّت مادی[۵۷] را به کار برده است (در مقابل علت صوری، غایی و فاعلی) همین آناکسیمندر بوده است. وی می گفت «آپایرون» علت مادی جهانِ هستی نیز هست و این علت مادی گرچه بعداً در سخنان ارسطو لفظش حفظ شده و معنای دیگری پیدا کرده است ولی به هر حال لفظ علت مادی را اولین بار در فلسفه، آناکسیمندر به کار برده است.

### تعدد جهان

آناکسیمتدر معتقد بوده است که جهانهای بیشمار وجود دارد. در بیشمار بودن دو معنی نهفته است: ۱. تعدد; ۲. عدم تناهی. وی می گوید جهانهای بیشماری وجود دارد; یعنی اولا جهانها متعددند; ثانیاً عددشان هم نامتناهی است.

ببینیم جهانهای بیشمار چه معنایی دارد؟ اگر ما جهان را به معنای «مجموعه آنچه هست» در نظر بگیریم، در این صورت نمی توان فرض تکثر کرد و گفت: «مجموعه آنچه وجود دارد» چندتاست، این معنا ندارد; امّا مسلّماً آناکسیمندر «مجموعه آنچه هست» (زمین و آنچه محیط بر زمین است)، را یک جهان فرض می کرده است. هر چیزی که احاطه بر زمین دارد چه چیزی است؟ خورشید، ماه و بعضی سیارات شناخته شده آن زمان.

پس، اولاً باید جهان را به گونه ای معنا کنیم که تعددش معنا داشته باشد; ثانیاً این نکته که جهانهای متعدد وجود دارد به این معناست که جهانی می آید و می رود، سپس جهان دیگری و هکذا. این جهانها به دنبال هم تا بی نهایت به وجود می آیند، یا اینکه بگوییم همه آن جهانها بالفعل وجود دارند، کدامیک از این دو معنا مراد است.

شارحان می گویند که وی معتقد به جهان های همبود[۵۸] بوده است; یعنی همه جهانها در عرض هم موجودند و در کنار هم بسر می برند، نه اینکه مثل ثانیه های زمان باشند که تا یک ثانیه نرود، ثانیه بعد نمی آید. کسانی هم گفته اند مراد وی جهانهای ناهمبود بوده است. به همین ترتیب جهان علی التعاقب والتوالی می آیند ولی این سیر تا بی نهایت ادامه دارد.

نکته سومی هم راجع به جهانهای بیشمار وجود دارد، کسانی گفته اند: مراد وی را از جهانهای بیشمار نباید به معنای امروزی جهان بگیریم، بلکه در یونان قدیم گاهی به هر خدایی یک جهان می گفته اند، مثل الآن نبوده است که جهان را به معنای طبیعت بگیرند، بلکه مرادشان از جهان، خدا بوده است و بالطبع، جهانهای بیشمار یعنی خدایانِ بیشمار. شاهد این نظر آن است که یونانیان قدیم مشرک بوده اند و چون از لحاظ دینی و مذهبی اعتقاد به پولتئیزم[۵۹] ( = ایزدان پرستی) داشته اند می توان گفت: مراد وی این نظر بوده است، ولی واقع این است که در خود این قول یک ضعفی وجود دارد و آن اینکه، اگر واقعاً یک چنین چیزی مراد وی بوده است، دیگر نباید این قول، قول اختصاصی آناکسیمندر تلقی شود، بلکه اعتقاد دینی و مذهبی تالس هم بوده است، و همین طور بسیاری دیگر.

در اینجا بی مناسبت نیست به نظری که بعضی از فیزیکدانان دارند اشاره ای داشته باشیم، آنها می گویند «جهانهای ممکن»[۶۰] بیش از یکی است. این نظر با آن نظر آناکسیمندر شباهت دارد ولی یکی نیست; در واقع از «جهان های ممکن»،

---

۵۷. Material Cause.

۵۸. Co-existent.

۵۹. Polytheism.

۶۰. Possible World.

مرادشان جهانی است که فرض وجودش با هیچ یک از قوانین منطقی ناسازگار نباشد; هیچ یک از قوانین منطقی جهانِ فکری بشر را نقض نکند. هر جهانی که بتوان تصور کرد که در آن جهان هیچ یک از قوانین دنیایی فکر بشر نقض نشود، آن را «جهانِ ممکن» می گویند و از این نظر می گویند «جهانهای ممکن» بیش از یکی است; به تعبیری، مثل آن است که بگوییم با این عناصر فکری که بشر دارد می توانیم بیش از یک جهان تصور کنیم که در آن جهانهای دیگر هم، با آن قوانین سرجای خودشان باشند که این نظر با سخن آناکسیمندر بسیار تفاوت می کند.

تصوّر وی درباره زمین از یک لحاظ بسیار تازگی دارد; اولاً تصور وی درباره زمین همان طور که قبلا هم گفتیم، تصور یک استوانه بوده است، آنهم استوانه ای که مثل یک طبل باشد، یعنی ارتفاعش زیاد نباشد ـ نه مثل یک ستون، یا یک تیر برق که استوانه هستند ولی ارتفاعشان زیاد است. او می گفت ۱. شکل زمین به صورت یک استوانه است; ۲. ارتفاع این استوانه هم یک سوم پهنای این استوانه است (منظور از پهنا در اینجا، قطر سطح استوانه است); ۳. ما انسانها، همگی، روی سطح رؤیین این استوانه زندگی می کنیم، امّا سطح زیرین این استوانه ساکن ندارد، طبعاً دور این استوانه هم نمی تواند ساکنی داشته باشد، چون فرض بر این است که حتی اگر ساکنی هم داشته باشد، اینها نمی توانند قرار داشته باشند.

امّا نکته مهمّی که وی درباره زمین گفته است و بسیار به نظریات امروزی نزدیک است، این است که تا زمان آناکسیمندر، تصور همه این بوده است که زمین باید به جایی اتکا داشته باشد، تا قرار و استقرار خودش را حفظ کند، حتی بعد از آناکسیمندر هم تا همین اواخر کسانی خیال می کردند که زمین بر جایی قرار دارد، مثلا در مشرق زمین، در کشورهایی مثل ایران، هند و چین معمولا تصور بر این بود که کره زمین روی شاخ یک گاوی قرار گرفته است; می گفتند گاوی هست که دارای دو شاخ است ولی کره زمین روی نوک یکی از این دو شاخ قرار گرفته است، بعد می گفتند این گاو هم روی گرده یک ماهی قرار گرفته و آن ماهی در یک دریای بیکرانی در حال شنا کردن است.

در کشورهای غربی همین تصوّر وجود داشته است ولی به نحو دیگری، می گفتند: کره زمین بر روی یک سنگ پشت (لاک پشت) است، آن لاک پشت هم روی لاک پشت دیگری و... این تصور تا همین اواخر هم وجود داشته است. حتی در بین بعضی عوام الناس این تصور وجود دارد که زمین روی جایی قرار گرفته و به چیزی بند شده است.

آناکسیمندر نخستین کسی بود که قائل شد به اینکه زمین به هیچ جایی اتکا ندارد. در این صورت، اگر اتکا به هیچ جایی ندارد پس چرا قرار دارد، آرامش دارد و نمی افتد؟ استدلال وی بسیار نزدیک به استدلالی بود که از زمان نیوتن به این طرف ما قبول کرده ایم، او می گفت: زمین در مرکز جهان قرار گرفته است، پس فاصله اش نسبت به همه اطراف خودش کاملا مساوی است، و همین مساوی بودن فاصله اش نسبت به همه اطرافش سبب می شود که به هیچ طرفی نیفتد; این نظریه بسیار نزدیک به تصوری است که ما از نیروی جاذبه داریم. تصوّری که ما از نیروی جاذبه (نیروی گرانش) داریم، اقتضایش همین است که اگر چیزی واقعاً در وسط یک مجموعه به معنای دقیق ریاضی اش قرار گرفته باشد، بطوری که نیروهایی که از اطراف بر این شیء وارد می شوند، دقیقاً مساوی باشند، این نیروها همدیگر را خنثی نموده و شیء مورد بحث در این وسط به همان حال باقی می ماند، به هیچ طرفی میل پیدا نمی کند و بدون هیچ تکیه گاهی می ایستد و قرار می گیرد. امروزه چنین تصوری برای ما قابل فهم است; امّا عجیب این است که ما در زندگی روزمرّه خودمان یک نمونه از چنین چیزی ندیده ایم و تصوّر چنین چیزی، تخیّل بسیار قوی ای می خواهد. گفته اند، هنگامی که سلطان محمود غزنوی به هند یورش برد و آن را فتح کرد، در یکی از بتخانه های بزرگ و مهم هندوان، بتی بسیار عظیم دید که در وسط این ساختمان ایستاده است، آن هم

بدون هیچ اتکایی؛ هندوان، این واقعه را دالّ بر معجزه این بت می دانستند. نقل می کنند ابوریحان که ملازم رکاب سلطان محمود بوده، گفته است می توانم رمز این را بفهمم، سپس گفت اجازه دهید که من چیزی را از این جا جابجا کنم، وقتی یک شیئی را جابجا کرد، تعادل بهم خورد و این بت که به خاطر تعادل ـ من جمیع الجهات ـ در وسط قرار داشت، سقوط کرد.

**انســان**

تصوری که درباره انسان تا زمان داروین رایج بوده است، این است که انسان یک نوعی کاملا منفک و مجزا از سایر حیوانات دیگر است، به یک معنا داروین اولین کسی بود که این نظریه را مطرح کرد که انسان از انواع دیگر موجودات پدید آمده است و گفت: انسان از نسل میمون پدید آمده است، میمونها هم ازنسل موجودات دیگری و همین طور... فرض کنید ما در حال حاضر n نوع جانور داشته باشیم و n نوع هم گیاه (با این فرض که n بیانگر تعداد بسیار زیادی است)؛ مثلا می گویند تعداد پروانه ها بیست هزار نوع است، حالا شما مجموع جانوران را در نظر بگیرید و فرضاً به پنجاه میلیون سال پیش برگردید، در پنجاه میلیون سال پیش چند نوع جانور وجود داشت، چند نوع گیاه وجود داشت؟ اگر کسی بگوید که آن وقت هم همین n نوع جانور (حالا با چند تا کم و زیاد) وجود داشته و همین n نوع گیاه هم وجود داشته است، به این نظریه معتقد شده است که در واقع، هر نوع گیاهی و هر نوع جانوری، از اوّل به صورت همین نوع گیاه و همین نوع جانور به وجود آمده است؛ به چنین رأیی، رأی به ثبات موجودات می گوییم.[۶۱]

امّا نظریه دیگری ممکن است بگوید که اگر شما به عقب برگردید می بینید که از این n نوع جانور فقط بیست نوع آنها وجود داشته اند و بقیه اصلا روی زمین وجود نداشته اند، امّا در عوض، n نوع دیگر جانور وجود داشته است؛ همین طور درباره گیاهان، در پنجاه میلیون سال قبل، پنجاه نوع گیاه وجود داشته است به اضافه m نوع گیاه دیگر که الآن وجود ندارد. این سخن معنایش این است که چه بسا الان جانورانی وجود دارند که در پنجاه میلیون سال قبل یک نمونه از اینها هم وجود نداشته است و برعکس بسا جانورانی که آن وقت وجود داشته اند ولی الان یک نمونه از آنها هم وجود ندارد، درباره گیاهان هم همین طور.

تغییر انواع از راه نظریه تبدل انواع[۶۲] قابل توجیه است. نظریه تبدل انواع معنایش این است که هیچ نوعی از روز اوّل که پدید آمده است، بدین گونه نبوده است، بلکه در کره زمین گیاهان و جانورانی پدید آمده اند، سپس اینها تبدیل شده اند و اندک، اندک آن نوعهای «مبدل» از بین رفته اند و «مبدل الیه ها» مانده اند؛ بعد خود این «مبدل الیه ها» هم تبدیل شده اند به یک نوع دیگری، پس خود اینها هم «مبدل» بوده اند برای «مبدل الیه های» دیگری، و به همین ترتیب موجودات یکی پس از دیگری به وجود می آیند، برهه ای از زمان می مانند و سپس تبدیل به موجودات دیگری می شوند و خود از میان می روند. مثلا ما چندین سال قبل موجودی بنام «فیل» نداشته ایم، بلکه موجوداتی به نام «ماموت» داشته ایم، این ماموتها، به مرور زمان، نزدیک به چیزهایی شده اند که ما امروزه به آنها «فیل» می گوییم و آن نسل «ماموت»ها منقرض شده اند.

اکنون به نظر می آید این سخن که انواع به یکدیگر تبدل پیدا می کنند، همه جا قابل پذیرش باشد ولی وقتی این نظر به انسان می رسد قابل تحمل نیست، (قابل تحمل از لحاظ روانی و عاطفی) مثلا این که بگویند ما انسانها میمونهایی بوده ایم که به شکل کنونی تبدیل شده ایم، به نظر می رسد که به ما توهین شده است که مثلا ما اصلمان میمون بوده است.

---

۶۱. Fixism.

۶۲. Transformism.

این رأی تبّدل انواع را به یک معنا می توان به داروین نسبت داد; داروین نخستین زیست شناسی است که قائل به چنین نظریه ای شده بود. نکته مهم این است که آناکسیمندر نخستین کسی بود که اول راجع به خود انسان این سخن را گفت. تقریباً ۲۶۰۰ سال پیش، آناکسیمندر در باب انسان تصریح به این مطلب کرده است که انسان از روز اوّل انسان خلق نشده است و یک موجود دیگری بوده است. استدلالی که او می کند، این است که می گوید: ببینید نوزاد انسان با نوزاد سایر موجودات دیگر فرق دارد، حیوانات دیگر غیر از انسان نوزادشان، یا هیچ احتیاجی به پدر و مادرشان ندارند، یا مدت احتیاجشان خیلی کم است; امّا انسان اینگونه نیست. بچه انسان بعد از آنکه به دنیا آمد اگر به حال خود رهایش کنیم بعد از یکی دو روز می میرد، و به تعبیری خود کافی نیست. در بقیّه موجودات نوزادانشان یا به محض اینکه به دنیا می آیند استقلال پیدا می کنند، یا مدت وابستگی شان به والدین خودشان خیلی کم است و چند روزی بیشتر نیست، از جوجه ماکیان و مرغهای خانگی گرفته تا پرندگان و دیگر موجودات، اینها احتیاجشان به والدینشان خیلی کم است.

استدلال آناکسیمندر این است که اگر از روز اول، انسانها به شکل انسان به وجود آمده بودند نسلشان ادامه پیدا نمی کرد، چون اگر از روز اول انسان بودند آن وقت در این مدت احتیاجشان، چگونه آن را رفع می کرده اند، پس لازم است که اول به صورت حیوانهای دیگری بوده باشند و آن حیوانات در موجودیت سابق خودشان چندان نیازی به والدین نداشته باشند تا در این صورت تضمین کننده بقا و استمرار نسل داشته باشند و آهسته آهسته به انسان تبدیل شوند، جمله خود او این است:

«در آغاز انسان از جاندارانی از شکل دیگر زاییده شده بود، زیرا جانداران دیگرند که بزودی برای خود خوراک می جویند، ولی تنها انسان است که نیازمند به پرستاری ای طولانی است; بدین علت اگر وی از آغاز به شکل کنونی خود می بود، نمی توانست زنده باقی بماند; پس انسان از آغاز انسان نبوده است، انسانها در میان ماهیان پدید آمده اند و تغذیه کرده اند، درست مانند سگ ماهیان و پس از اینکه به اندازه کافی برای کمک به همنوعان خود شایسته شدند، در این هنگام بیرون خزیدند، انسان شدند و به خشکی در آمدند و به زندگی ادامه دادند».[۶۳]

اینکه او سگ ماهیان را مثال آورده است، به خاطر اعتقادی است که یونانیان قدیم راجع به سگ ماهیان داشته اند; آنها معتقد بوده اند که وقتی نوزاد سگ ماهی از تخم خود بیرون می آید، سگ ماهی نوزادان خودش را می خورد و چند روزی در شکم خود نگه می دارد، بعد آنها را از دهان بیرون می ریزد تا ببیند می توانند خود را نگه دارند یا نه; اگر بتوانند خود را نگه دارند، رهایشان می کند ولی اگر دید نمی توانند خود را نگه دارند، دوباره آنها را می بلعد. و این بلع و بیرون دادن آنقدر ادامه پیدا می کند، تا وقتی که ببیند نوزاد می تواند خود را نگه دارد. (البته این رأی صحیحی نیست ولی به هر حال یونانیان به این مطلب معتقد بوده اند).

آناکسیمندر می خواهد بگوید انسان هم در اوّل چنین بوده و انسان نبوده است. اگر به صورت انسان بود امکان استمرار حیات پیدا نمی کرد، اگر این امکان برای او فراهم آمده، به دلیل این است که در دوران حضانت و پرستاری اش چندان نیازمند به والدین نبوده است.

نکته ای که در اینجا وجود دارد، این است که انسان در دوران انتقال چه می کرده است؟ این مشکلی است که اختصاص به آناکسیمندر ندارد، به گفته کاپلستون همه کسانی که به تبدل انواع اعتقاد دارند، این اشکال عمده بر آنها وارد است که در دوران انتقال، این موجود چه می کرده است.[۶۴]

---

۶۳ تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۳۵.

۶۴ همان.

داروین در مقدمه یکی از کتابهای خود[۶۵] می گوید: «ای خواننده، اگر توهم از کسانی هستی که معتقدی جهان هستی ۴۰۰۴ سال پیش پدید آمده است، از همین الآن کتاب مرا ببند، این کتاب نیازمند به زمانی است فوق میلیارد سال، تا فرضیه آن قابل تحقق باشد». عدد ۴۰۰۴ سال اشاره به قول کسانی است که قائلند از زمان آدم تا زمان خودشان (در قرن هفدهم میلادی) طبق محاسبه ای که از کتاب تورات به عمل آمده است ـ مدت عمر آدم و فرزندان او را جمع زده و عدد فوق را به دست آورده اند ـ و به این نتیجه رسیده اند که کل جهان طبیعت در ساعت ۹ صبح روز دوشنبه ۹ آوریل در ۴۰۰۴ سال قبل به وجود آمده است و اگر بخواهیم تا الآن را هم حساب کنیم، باید سه قرن دیگر به آن اضافه کنیم.

اشکالی که بعضی از معاصران ما بر نظریه داروین وارد کرده اند، این است که اگر واقعاً انسان از نسل میمون پدید آمده است، پس چرا ما در دورانی که زندگی می کنیم انسانی را ندیده ایم که از میمون پدید آید و میمونی تبدیل به انسانی شود؟ پاسخ این اشکال آن است که مدت زمان تبدیل یک نوع به نوع دیگر; اولاً فردی نیست بلکه نوعی است و ثانیاً به مدت بسیار طولانی احتیاج دارد.

پس آناکسیمندر، قائل به نظریه تبدل انواع در انسان بوده است[۶۶] و نکته دوّمی که آناکسیمندر درباره موجودات دارد و بیانگر نزدیکی رأی او به رأی امروزیهاست، این است که او در واقع اصل همه موجودات را به موجودات آبزی بر می گرداند و این نظریه، امروزه، از نظر زیست شناسی قابل قبول است. امروزه، از نظر زیست شناسی اولین موجودات را آبزیان می دانند و بعد از موجودات آبزی، نوبت به موجودات خشک زی می رسد، بعد هم نوبت به موجوداتی که تا اندازه ای هوازی هستند.[۶۷]

---

۶۵. داروین; بنیاد انواع; ترجمه عباس شوقی، انتشارات ابن سینا، ۱۳۵۱ .

۶۶. از بعضی آثار ابوریحان بیرونی می توان نظریه تبدل انواع را در مورد انسان برداشت کرد، ولی گذشته از موارد استثنایی مثل آناکسیمندر و ابوریحان بیرونی، در واقع نظریه تبدل انواع، نظریه داروین است.

۶۷. سؤال مهمی که در اینجا مطرح می شود آن است که رأی دین در باب «تبدل انواع» چیست؟ آیا دلیلی وجود دارد که تبدل انواع در اسلام مطرود و غیر قابل قبول است یا نه؟ آیا می توان گفت که از قرآن نه می توان دلیل تامی بر «ثبات انواع» استخراج کرد و نه دلیلی بر «تبدل انواع»؟ به تعبیر دیگر، قرآن در مقابل قائلان به «ثبات انواع» و قائلان به «تبدل انواع» چه موضعی اتخاذ نموده است؟ می دانید که در میان متفکران ما رأی واحدی نیست، کسانی مثل علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، استاد مصباح یزدی در کتاب معارف قرآن، و استاد محمدتقی جعفری در جلد اوّل شرح نهج البلاغه به طور جدی با «ثبات انواع» موافقند و نظریه داروین را کاملا مطرود می دانند. از طرف دیگر کسانی مثل آقای یدالله سحابی در دوتا از کتابهای خود که یکی درباره خلقت انسان است و دیگری تقریباً ذیلی بر همین کتاب است و آقای مشکینی هم قبل از انقلاب در کتاب تکامل در قرآن که به زبان عربی نوشتند، از نظریه «تبدل انواع» دفاع کردند; گرچه بعد از انقلاب در یکی از خطبه هایشان سخنانی گفتند که به نظر نوعی عقب نشینی از مواضع قبلی به نظر می آمد; یعنی تقریباً می خواستند بگویند که قرآن در این باره سکوت کرده است. مرحوم شهید مطهری هم به نظر من بهترین کاری که می بایست بکنند، کرده اند; ایشان هیچگاه صریحاً در این باب سخنی نگفته است، بلکه همیشه یک سکوت معناداری کرده است، اگر چه در کتاب فلسفه تاریخ جملاتی آورده اند که از آنها می توان چنین برداشت نمود که تا اندازه ای «تبدل انواع» را پذیرفته اند.

البته لازم به ذکر است که سخن بعضی از این آقایان دو جنبه دارد; یکی بعد زیست شناختی و دیگری استظهارات قرآنی; مثلا نظر آقای سحابی از لحاظ زیست شناختی هیچ اشکالی ندارد و نظر درستی است، فقط بعضی استظهارات قرآنی شان قابل تأمل و خدشه است. علامه طباطبائی هم هر جا به این استظهارات حمله می کنند در جای خودش مقبول و سخن معقولی است، ولی هرجا به نظر زیست شناختی ایشان حمله می کنند، قبول سخنان ایشان، به سادگی امکان پذیر نیست.

حال اگر یک سخنی از لحاظ زیست شناسی درست باشد، چگونه می توانیم بگوییم از نظر زیست شناسی این سخن درست است ولی قرآن آن را نمی پذیرد، چگونه این دو با هم جمع می شود؟ آیا می توان گفت ذهن ما دو قسمت دارد، یک قسمت عالم و یک قسمت متدین. قسمت عالم ذهن ما می گوید: این مطلب درست است و قسمت متدین ذهن ما می گوید: این مطلب درست نیست. لازم است در این نکته دقت کنید که نظر قرآن در باب «تبدل یا ثبات انواع» چیست؟ آیا به طور قاطع می توان نظری را استظهار نمود یا اینکه هر دو نظریه قابل استظهار است؟

ممکن است گفته شود، نظریه داروین تنها یک فرضیه است و نه یک امر مسلّم و ثابت شده و لذا قابلیت تعارض (حتی به شکل ابتدایی) با قرآن را ندارد.

در مقام پاسخ باید به دو نکته توجه کرد: یکی اینکه در علوم تجربی، هیچگاه سخن از اثبات نمی توان گفت، حتی در مورد آب که ترکیبی از ایدروژن و اکسیژن است. اثبات اختصاص به علوم ریاضی دارد و در علوم تجربی تنها باید گفت که فلان امر ابطال نشده است.

نکته دوّم: درست است که نظریه داروین مورد تأیید همه زیست شناسان نیست، یعنی اتفاق نظری در باب «تبدل انواع» وجود ندارد ولی اگر روزگاری این نظریه در زیست شناسی تحکیم شد و مشکلات خود را پشت سر گذاشت و یک نظر صائبی شد، در آن روز چه باید کرد؟ روزی که یک گزاره دینی ما با یک امر تأیید شده علمی تعارض پیدا کند (ولو ظاهراً)، ما چه باید بکنیم؟ جانب چه طرفی را باید بگیریم؟ آیا می توان گفت: ما به عنوان عالم، جانب نظریه علمی و به عنوان متدین، جانب نظریه دینی را می گیریم، یا اینکه یکی از اینها باید به نفع دیگری کنار برود؟

# آناکسیمنس[۶۸]

سومین متفکر ملطی آناکسیمنس است که به قول مورخان فلسفه با آناکسیمندر همزمان بوده است. پنج فقره از آرا و نظرات او را در اینجا می آوریم:

**۱.** اعتقاد آناکسیمنس بر این بود که اصل نخستین همه اشیا «هوا»ست، برخلاف تالس که می گفت «آب» است و بر خلاف آناکسیمندر که می گفت امری است «نامتعین» و «نامحدود» (آپایرون).

درباره هوا رأی او این بود که «هوا» در حالت عادی و به تعبیر وی در حالت تعادل، قابل دیدن نیست، مرئی نیست، و علت ندیدنش این است که در واقع در حالت تعادل بسر می برد. البته امروزه، وقتی می گوییم چیزی مرئی نیست، نادیدنی است، مراد این است که بی رنگ است، نه چیز دیگری؛ هر چیزی که بی رنگ باشد، دیدنی هم نیست. به هرحال او می گفت: هوا در حالت تعادل دیدنی نیست ولی می گفت هوا هم قدرت غلیظ شدن[۶۹] دارد و هم قدرت رقیق[۷۰]شدن. قوه هر دو در هوا هست؛ اگر هوا رو به غلظت رفت، قابل دیدن می شود و اگر رو به رقّت رفت، باز هم دیدنی می شود. تنها در حالتی که در حال تعادل است، دیدنی نیست وگرنه در حالت غلظت یا رقت، به دلیل رنگ دیدنی می شود؛ منتها معتقد بود وقتی هوا رقیق می شود فقط یک چیز از او پدید می آید، و آن آتش است. آتش از هوا در حالت تعادل رقیقتر است، اما اگر رو به غلظت گذاشت این اشیا به ترتیب از او پدید می آیند. در اولین مرحله غلظت هوا «باد» پدید می آید، اگر از باد هم غلیظ تر شد از او «ابر» پدید می آید، اگر از ابر هم غلیظ تر شد «آب» پدید می آید، اگر از آب هم غلیظ تر شد «خاک» پدید می آید، اگر از خاک هم غلیظ تر شد سنگ پدید می آید و اگر از سنگ هم غلیظ تر شد «سایر اشیاء» پدید می آید. حالت رقیق هوا هم که یکی بیشتر نبود و آن آتش است.

---

۶۸. Anaximenes.

۶۹. condensation.

۷۰. rarefaction.

در اینجا یک نکته وجود دارد و آن اینکه بسیاری از شارحان نظریه آناکسیمنس گفته اند اگر بخواهیم آن موجوداتی را که بی‌واسطه از هوا پدید می آید، بشماریم عبارتند از: آتش، باد، ابر، آب، خاک و سنگ; ولی سایر اشیا گویا با واسطه از هوا پدید می آیند نه بدون واسطه و به تعبیر دیگر، گویا بسیاری از شارحان نظریه وی خواسته اند بگویند پدید آمدن همه موجودات در عرض هم نیست بلکه در طول هم است، آن شش چیزی که در عرض هم از هوا پدید می آیند اینها هستند و ولی سایر اشیا به وساطت این شش چیز پدید می آیند و گویا در طول این شش چیز قرار می گیرند.

پس تا کنون دو نکته را از سخنان وی برداشت کرده ایم:

۱. اصل همه اشیا هواست.

۲. آن چیزی که سبب می شود از «هوا» اشیا مختلف پدید آید، غلظت و رقت آن است.

امّا نکته سوم این است که خود این غلظت و رقت معلول چه چیزی است؟ اینجاست که دو مفهوم دیگر پدید می آید، یعنی سرما و گرما; خود غلظت و رقت به ترتیب معلول سرما و گرما هستند. با توجه به این نکته، سخن وی «جهان از هوا به اضافه سرما و گرما درست شده است»، قابل توجیه است; یعنی هوا تنها چیزی است که جهان از آن ساخته شده است ولی وقتی هوا دچار سردی شود، غلیظ می شود و وقتی دچار گرمی شود، رقیق می شود، سپس از این غلظت و رقت، اشیایی که گفتیم موجود می شوند.

البته او درباره سرما و گرما چیز بیشتری نگفته است و به همین سبب این نظریه ضعیف است، چرا که می دانیم سرما و گرما معلول هواست، آن وقت چگونه می تواند با اینکه موثر در هواست، معلول او هم باشد، و اگر هم بگوییم معلول غیر هواست، آن وقت این مبنا که اصل همه اشیاء «هوا»ست، خدشه دار می شود.

نکته دیگر این است که «هوا» با «خدا» در یکی از سخنان آناکسیمنس یکی گرفته شده است; می گوید: هوا همان خداست. این سخن دو مشکل پدید آورده است:

مشکل اول این است که مفاد این سخن به چه معناست؟ و مشکل دوم اینکه، چگونه این سخن را با سخن دیگری از او جمع کنیم که گفته است «گمان نکنید خدایان هوا را آفریده اند، بلکه هوا خدایان را آفریده است». در جمع این دو سخن، شارحان گفته اند ما باید به این نکته توجه داشته باشیم که در یونان قدیم وقتی لفظ «خدایان» گفته می شده است، تصوری از خدایان در اذهان نقش می بسته است که با تصوری که ما امروزه از خدایان داریم، فرق می کند. در یونان قدیم گاهی یک خدا تصور می شده است که گویا پدید آورنده همه موجودات بوده است، همه موجودات غیر از خود را او پدید آورده است، به این خدا زئوس یا ژوپیتر می گفته اند.[۷۱]

زئوس تقریباً معادل همان است که ما امروزه در ادیان و مذاهب به آن خدا می گوییم، یعنی فوق همه چیزها و همه توانها، عالم مطلق، قادر مطلق، و آن اوصافی که به خدا نسبت داده می شود، باید آن را به چنین خدایی (زئوس) نسبت داد. امّا در نظر یونانیها گویا زیردست این خدا، تعدادی (که گاهی این تعداد هم نامتناهی بوده است) خدا وجود داشته است. زیردست خدا بودن به دو معناست: یکی اینکه، اولا خدایان مخلوق آن خدا بوده اند، و ثانیاً در دخل و تصرفی که خدا می خواسته بکند با او معاون بوده اند، تقریباً نقشی را که ملائکه در ادیان اسلام و یهود بازی می کنند، ایفا می کرده اند. امّا اینکه ملک یا فرشته نخستین بار در چه دینی ظهور پیدا کرده است، محل بحثهای فراوان است، گفته شده است و به نظر

۷۱. ژوپیتر تلفظ رومی کلمه است و زئوس تلفظ یونانی آن و هر دو اسم، در واقع، یک مسمّا (خدا) دارند.

می آید سخن درستی هم باشد که ملک، یعنی چیزی که از خدا فروتر است، اما از انسان فراتر; این مفهوم اول بار در دین زرتشت ظهور پیدا کرده است، سپس ادیان دیگری که آمده اند این لفظ را استعمال کرده اند.

به هر حال باید تصوری از خدایان داشته باشیم، شبیه تصوری که امروزه از ملک و فرشتگان داریم; این است که یونانیان گفته اند: خدایانِ نیمه انسان نیمه خدا، خدا نبوده اند بلکه چیزی فروتر از او و فراتر از انسانند. به تعبیری که بعضی از شارحان فلاسفه یونان گفته اند: این خدایان، قهرمانهای بزرگی بوده اند; یعنی انسان های مافوقی بوده اند. از این نظر است که معمولا این معادله را که خدایان مذکر و خدایان مؤنث و به تعبیری رب النوعها و ربهٔ النوعها و به تعبیری دیگری اله ها و الهه ها (چون کلمات را در فارسی به چند گونه می توانیم تفسیر کنیم) مساوی با قهرمانان هستند، مثل تصویری که شاهنامه از رستم می دهد، انسانی است فوق العاده قوی، مافوق همه انسانهای عادی. معمولا در یونان قدیم هم همین طور بوده است; اگر به حماسه ها یا اشعار غیر حماسی که در یونان قدیم سروده شده است مثل ایلیاد یا اُدیسه هُمر که دو کتاب رزم نامه یونان قدیم هستند که درست حالت شاهنامه در زبان فارسی را دارند مراجعه کنید، می بینید مثل شاهنامه است با این تفاوت که آنهایی که در شاهنامه خیلی بلندقدر تلقی می شوند مثل رستم، سهراب و سیاوش، اینها در کتاب هُمِر خدایان تلقی می شوند. با توجه به این وضعیّت فرهنگی در بین یونانیان و تلقی آنها از خدایان این معادله معنا پیدا می کند که می گفتند: هوا یعنی خدا; و آفریننده و سازنده خدایان و این دو با هم سازگار است. خدا همان زئوس یا ژوپیتر است و خدایان (Gods)همان رب النوعها و ربهٔ النوعهایی اند که مخلوق خدا یا هوا هستند و این سازگاری هم دارد و غیر منطقی نیست. ممکن است نادرست باشد ولی نادرست چیزی است و متناقض فی الذات چیز دیگری است.

**۳.** سومّین رأی آناکسیمنس، تصوری است که وی از زمین داشته است. آناکسیمنس تصورش از زمین یک شیء کاملا مسطح بود، مثل یک صفحه، نه مثل یک شیئی که حجم داشته باشد، بلکه مثل یک صفحه مسطح هموار; و همین مسطح بودن علت قرار داشتن زمین نیز هست. او زمین را همانند یک صفحه کاغذ (مثال از خود اوست) می داند، که هوا از زیر بر آن می دمد و لذا آن را سر جای خودش نگه می دارد، درست مثل آتشی که شعلهور است، به طوری که می توان اشیای خیلی سبک را بالای این شعله نگه داشت. زمین نیز به خاطر همین مسطح بودنش می تواند روی فضا همچنان بماند و سقوط نکند; این هم یک تصور است، البته این تصوری ارتجاعی است که بعد از سخنانی که تالس و آناکسیمندر درباره زمین گفتند، باز هم کسی زمین را مسطح بداند. تصور امروزه جغرافیدانان ما این است که زمین به شکل یک تخم مرغ است. آنگاه این سؤال مطرح می شود که این همه فراز و نشیبهای روی زمین را نمی بینند؟ مثلا نمی بینند که یک قلّه اورستی روی زمین وجود دارد که ۸۸۸۸ متر ارتفاع دارد; پس چرا می گویند زمین مثل تخم مرغ است؟ علت این امر این است که وقتی بزرگی زمین را با این پستی و بلندیها در نظر بگیرید، می بینید که این پستی و بلندیها در مقابل عظمت زمین مثل همان مقدار پستی و بلندی و زبری است که روی پوست تخم مرغ وجود دارد; یعنی ارتفاعی مثل اورست، گرچه عظیم است ولی در مقابل عظمت زمین مثل زبری ای است که شما روی پوست تخم مرغ ملاحظه یا احساس می کنید.

**۴.** رأی دیگر او که بسیار اهمیت دارد، درباره ارتباط هوا با روح آدمی است. ابتدا از لحاظ زبانی و لغوی ارتباط بین روح آدمی و هوا را بررسی کنیم و سپس نظر آناکسیمنس را مطرح می کنیم. در زبان انگلیسی برای نشان دادن روح و نفس دو لغت وجود دارد: ۱. Soul; ۲. Psyche; در زبانهای «انگلوساکسون» که زبان انگلیسی هم یکی از آنهاست لااقل کلمه اول یعنی Soulمشترک است ولی اگر به عقب برگردیم در زبان لاتین از یک کلمه دیگری استفاده می شده و آن کلمه «Anima» است که به معنای روح یا نفس است، اگر از زبان لاتین هم به عقبتر، یعنی به زبان یونانی برگردیم، دو لغت وجود داشته است: یکی

لغت «Peneuma» و دیگری لغت «Psgche» که مرادف با Psyche در انگلیسی است. از همین روست که Psychology به معنی روانشناسی در انگلیسی به کار می رود. ریشه Peneuma در زبان انگلیسی همان Animal به معنی حیوان است، رأی Animism(آنیمیزم) هم که به معنای «همه جاندار انگاری» است و قبلا شرح دادیم، از کلمه Animal گرفته شده است. در زبان عربی برای نشان دادن روح دو کلمه داریم: یکی لفظ «روح» و دیگری «نفس». در زبان فارسی هم از لفظ روح استفاده می کنیم، هم از لفظ نفس و هم از لفظ روان و گاهی هم از لفظ جان. اگر دقتی در این لغات بکنید، می بینید که در همه این موارد برای اشاره کردن به روح آدمی از کلماتی استفاده می شود که ریشه آن به معنای «نفس کشیدن» است. نَفْس که در زبان عربی گفته می شود از «نَفَس» به معنای دم یا مجموع دم و بازدم گرفته شده است.

روح نیز با وزش باد یا دمیدن باد از یک ریشه است، در زبان عربی به بادها «ریاح» و «روح» و با دمیدن و وزیدنی که در باد و هوا وجود دارد، همریشه است؛ به همین دلیل است که ما در فارسی از لفظ روان استفاده می کنیم که آن حالت وزش و حرکتی که در باد و هوا وجود دارد، در آن هست. این مسائل را مطرح کردیم تا به رأی آناکسیمنس درباره ارتباط روح و هوا بپردازیم:

در زبان یونانی کلمه Peneuma به معنای نفس، دم زدن، دم، نفس کشیدن، تنفس کردن و امثال اینها است، کلمه Psyche هم همین معانی را دارد. اما ارتباط میان روح و هوا به نظر او به این ترتیب است که: اول هواست، سپس بعد از هوا، عمل تنفّس است که عامل عمده ای در حیات و استمرار بقای روح ماست. اصل جمله آناکسیمنس که عیناً ترجمه شده چنین است:

«... همان گونه که روح ما که هواست تن ما را مسلطانه به هم نگه می دارد، به همان سان نفس و هوا نیز نظام جهانی را در بر می گیرد...».

این تنها جمله ای است که از وی در این باب به یادگار مانده است و شرحهای مختلفی را هم به خود گرفته است. در زبان یونانی کلمه ای به نام Cosmos وجود دارد. در یونان قدیم تصورشان در باب جهان این بود که اوّل جهان به صورتی آشفته وجود داشته است، بدون هیچ گونه نظامی و نَسَقی، بدون هیچ گونه قراردادی، کاملا آشفته، به طوری که هیچ چیزی با چیز دیگر، هیچ گونه ربط و نسبت معینی ندارد؛ به این جهان اولیه آشفته «Cosmos» می گفته اند و بعدها در زبان عربی «خواء» نامیده شد، بعضی گفته اند کلمه «هاویه» هم از این کلمه گرفته شده و وارد عربی شده است؛ یعنی هم در کلمه «خواء» و هم در کلمه «هاویه» نوعی بی ترتیبی، آشوبناکی و نوعی هرج و مرج وجود دارد و هر دو از کلمه Cosmos گرفته شده است. اما بعد از آنکه جهان به صورت فعلی در آمد، نظام و ترتیب پیدا کرد، سیّارات سر جای خود، ثوابت به جای خود، زمین، ماه، خورشید و... هر چیزی نظام و قانونی پیدا کرد، باز هم ما با جهان روبرو هستیم ولی این جهان جدید را دیگر Cosmos نمی گویند، بلکه به آن «Univers» یعنی جهان منتظم می گویند.

اما ببینیم مراد آناکسیمنس در عبارتی که نقل کردیم چیست؟ اگر دقت کنید، می بینید خود این جمله خیلی ابهام دارد، بعضی به سادگی هر چه تمامتر گفته اند که معنای این جمله این است که جهان هم مانند انسان نفس می کشد، همانطور که ما نفس می کشیم و دم و بازدم داریم، جهان هم در واقع دم و بازدم دارد. از جمله یکی از بزرگترین مورخان صاحب نظر در فلسفه یونان باستان به نام Burnette در کتاب معروف خود *Early Greek Philosophy* فلسفه یونان باستان)، در صفحه ۲۵ این جمله آناکسیمنس را چنین تفسیر می کند که همانگونه که انسان نفس می کشد، دم و بازدم دارد، کل جهان هم نفس می کشد.

تفسیر دیگر آن است که همانطور که بدن ما انسانها به واسطه عاملی که اسم آن را «روح» می گذاریم ـ و البته نادیدنی هم هست ـ به واسطه آن، قوام و نظام می گیرد، کل جهان هم چنین است، کل جهان هم روحی دارد که آن «روح»، گرچه نادیدنی است ولی جهان را بر نظام خودش باقی نگه داشته است. اگر «روح» جهان نبود این نظام برقرار نمی ماند; بنابر این بین «هوا» و «روح آدمی» دو وجه شبه وجود دارد:

اولاً: هوا نادیدنی است، روح آدمی هم نادیدنی است; ثانیاً: همانطور که روح آدمی به انسان وحدت می دهد و باعث نظام و قوام بدن و شخصیّت انسانی است، هواهم باعث نظام و قوام جهان هستی است و به همین ترتیب، وحدت و شخصیّت جهان هستی را برقرار می کند. به تعبیر دیگری شما وقتی به انسانی اشاره می کنید و می گویید: این یک موجود است; در واقع این «یکی» یا «وحدت» مرهون روح اوست. با اینکه در بدن ما میلیاردها حیوان زندگی می کنند، چون هر کدام از گلبولهای بدن ما یک حیوان است، یعنی یک موجودی دارای خواص حیوانی است، تغذیه و رشد و نمو دارد; امّا چرا به انسانی اشاره نمی کنند و نمی گویند این پنج میلیارد حیوان است که در اینجا ایستاده است، چرا می گویند این یک انسان است؟ تنها و تنها عامل، «روح» اوست که به او وحدت می دهد و اگر تعلق این روح به بدن برداشته شود; دیگر یکی بودنی در کار نیست.

وحدت از مفاهیم ثانیه فلسفی است و مفاهیم ثانیه فلسفی مصداق ندارند ولی منشأ انتزاع واقعی دارند. منشأ انتزاع واقعی مفهوم وحدت چه چیزی است؟ این وحدت از کجا ناشی می شود؟ چگونه است که می گوییم کتاب واحد؟ دراینجا جوابهای متعددی داده شده است که منشأ انتزاع مفهوم «وحدت» چیست؟ یک جواب، جوابی است که به آن اصطلاحاً جواب فونکسیونالیسی[۷۲] می گویند; یعنی این شیء واحد است به دلیل اینکه کارکرد آن شیء واحد است; یعنی کارکرد واحدی دارد. اگر به مجموع خودکار می گوییم: یک خودکار، به دلیل این است که از مجموع آن یک کار ساخته است، و لذا به خاطر وحدت کارکرد، به آن، وحدت نسبت می دهیم; پس وحدت، اولا و با لذات به آن کارکرد تعلق می گیرد و ثانیاً وبالعرض به صاحب آن کارکرد. لذا وقتی می گویم ضبط صوت یک چیز است، به دلیل آن است که یک کار از آن بر می آید و اگر این کارکرد در کار نباشد، دیگر هیچوقت نمی توان به آن وحدتی نسبت داد، بلکه باید گفت چند تا پیچ و مهره و صفحه و فلز و... است.

وقتی این نظریه را در ارتباط با انسانها بررسی کنیم، می بینیم که با قطع تعلق روح از بدن طبق این نظر، نمی توان به او گفت یک انسان; چون کارکرد واحدی ندارد، و هر سلولی کاری علی حده می کند، دیگر نمی توان به یک جسم انسانی اشاره کرد و گفت یک موجود است بلکه باید گفت: اینها میلیونها موجودند. ولی وقتی این موجود، زنده است موجود واحدی است چرا که روح دارد و روح سبب وحدت کارکرد او می شود; یعنی می تواند یک کار انجام دهد، مثلا قدما می گفته اند انسان می تواند تفکّر کند و از این نظر می گفته اند انسان حیوان ناطق است.[۷۳]

آناکسیمنس در حل این مسأله می گوید: واحد بودن انسان، به دلیل وحدت روح اوست و به همین ترتیب اگر به کل جهان هستی هم وحدتی نسبت می دهیم، به خاطر این است که روح دارد و روح جهان هستی «هوا»ست. پس هوا، در واقع، دو نقش ایفا می کند: یکی اینکه، اصل نخستین همه اشیاست و دوم اینکه ضامن وحدت و شخصیّت جهان هستی هم هست

---

۷۲. Functionalistic.

۷۳. اگر فیلسوفان مسلمان، این رأی فونکسیونالیستی را قبول نکنند، باید برای این مسأله که هر مفهوم فلسفی و از آن جمله «وحدت» نیازمند منشأ انتزاع واقعی است، چاره ای بیندیشند.

و سبب می شود جهان هستی را یک چیز بدانیم. امّا آیا این تصور، تصّور درستی است یا نه؟ یعنی باید برای جهان هستی هم روح قائل باشیم یا نه؟ می دانید که می توانیم برای جهان هستی مطلقاً در یکی از این دو حالت، قائل به نیاز به روح برای جهان هستی نباشیم:

الف) حالتی که بگوییم: اصلا وحدتی که به جهان هستی نسبت داده می شود، وحدت حقیقی نیست، بلکه وحدت اعتباری است؛[۷۴] مثل وحدتی که مابه یک خرمن گندم نسبت می دهیم و چون وحدت، اعتباری است نیاز به منشأ انتزاع واقعی هم نداریم. بر خلاف وحدتی که به انسان نسبت داده می شود؛ همانطور که می دانید، سیستم مغزی انسان جز مجموعه ای از سلولها نیست و ویژگی «تفکر» مربوط به هیچ کدام از سلولها نمی شود، بلکه خاصیتی است اضافه بر خاصیّت همه اجزا و به همین دلیل ما ویژگی تفکر را منسوب به روح می دانیم؛ و اگر بر فرض محال روزی کشف شود که خاصیت «تفکر» تنها کار مغز انسان یا کار قلب اوست یا کار جزء دیگری، از آن روز می توان از اعتقاد به روح دست برداشت.

ب) به جهان وحدت حقیقی نسبت می دهیم ولی نه به خاطر اینکه «روح» دارد، بلکه به دلیل آنکه یک نظام طولی علّی و معلولی بین اجزای آن برقرار است. این صورت دوّم مقداری مشکوک است، امّا قائلینی دارد. پس آناکسیمنس می گفت چون به جهان، وحدت نسبت می دهیم پس باید دارای روح باشد و اسم روح آن را هم «هوا» می گذاشت، ما می گوییم: می توان به جهان به دو دلیل روحی نسبت نداد، ولی در عین حال وحدت هم داشته باشد: یکی آنکه بگوییم: وحدت جهان وحدت حقیقی نباشد، بلکه یک وحدت صناعی یا وحدت اعتباری صرف در کار جهان باشد. دوّم آنکه بگوییم: جهان وحدت حقیقی دارد ولی نیاز به روح ندارد؛ یعنی این نظام علّی و معلولی که سیطره اش استثنا ناپذیر است، سبب می شود ما جهان را منسجم بدانیم. امّا به نظر می آید «وحدت» با «تجرّد» تساوق دارد و لذا به صرف اینکه نظام علّی و معلولی بر کل اجزای جهان سیطره دارد، این کل، کلّ واحدی نمی شود؛ اگر بخواهد این کل وحدت داشته باشد، باید در جایی یک تجرد پیدا کند و به همین دلیل گفته شد که این راه حل مشکوک است.

**۵.** رأی پنجم آناکسیمنس در باب حرکت است. گفتیم وی معتقد است که اصل همه اشیا، هواست؛ به تبع این نظریه، قائل است که هوا همیشه در حال حرکت است، حرکتی وقفه ناپذیر، که زمان بردار نیست.[۷۵]

### وجوه اشتراک فیلسوفان ملطی[۷۶] (آیونیایی)[۷۷]

وجه اشتراک تفکر سه فیلسوفی که تا کنون مورد بحث قرار دادیم، یعنی تالس، آناکسمندر و آناکسیمنس در تاریخ فلسفه مورد بررسی قرار گرفته است تا پاسخی برای این سؤال فراهم کنند که آیا اساساً می توان گفت که مکتب فلسفی ای به نام مکتب ملطی وجود دارد یا خیر؟ اگر مابین این سه فیلسوف بتوانیم وجه یا وجوه اشتراکی بیابیم در این صورت می توانیم بگوییم که مکتب ملطی وجود داشته است و در غیراین صورت ما با شخصیتهای فلسفی مجزا سر و کار داریم.

---

۷۴. وحدت اعتباری، وحدتی است که یک «کلّی» آثار و خواصی از خودش بروز دهد که این آثار و خواص مساوی با مجموع آثار و خواص اجزا باشد و هرگاه یک «کلّی» آثار و خواصی از خود نشان دهد، که بیش از آثار و خواصی است که مجموعه اجزا از خودشان بروز می دهند، وحدت حقیقی است. در واقع «کل»ها دو نوعند: گاهی کل (whole) مساوی با اجزا است؛ یعنی W=P1+P2+P3+..+Pn، این کل دارای وحدت اعتباری است ولی اگر کل (Whole) بیشتر از مجموع اجزا باشد یعنی:W> P1+ P2+ P3+ P4+..+ Pn، در این صورت کل دارای وحدت حقیقی است.

۷۵. etternal motton.

۷۶. ملطیه، شهر آبادی در آسیای صغیر یا ترکیه کنونی بوده است واز آنجا که هر سه فیلسوف پیش گفته اهل این شهر بوده اند به نام فیلسوفان ملطی مشهور شده اند.

۷۷. آیونیا، بخشی از آسیای صغیر است که در آن زمان متعلق به کشور یونان بوده است.

واقعیت این است که همان گونه که مورخان فلسفه به کرّات گفته اند، وجوه اشتراک بین اینها آنقدر هست که بتوان از این سه متفکّر یک مکتب فلسفی استنتاج کرد. اینک به وجوه اشتراک آنها می پردازیم:

**۱. وجه اشتراک «معرفت شناختی»**: این سه فیلسوف در مبحث معرفت شناختی با هم وجه اشتراک بسیار عمده ای دارند. البته این وجه اشتراک، میان این سه فیلسوف ملطی با فیلسوفانِ بعدی هم هست امّا در عین حال ما به عنوانِ نخستین مکتبی که با آن برخورد می کنیم باید بر این وجه اشتراک پافشاری کنیم. یک شاخه ای در دانشهای بشری وجود دارد که ما به آن «معرفت شناسی» یا «شناخت شناسی» می گوییم. به این دانش، سه نام مختلف در زبانهای اروپایی داده شده است: در قدیم (منظور تا قرن ۱۹ است) به شناخت شناسی معمولاً می گفته اند: گنوسولوژی (Gnostology) که از کلمه Gnosis یونانی به معنی «عرفان» و «شناخت» گرفته شده است. از این کلمه، یک کلمه دیگر هم گرفته شده و آن در باره کسانی به کار می رود که در باب شناخت ذات و صفات الهی قائل به توقفند و مابه آنها «معطّله» می گوییم (اهل توقف) و به اینها در زبان یونانی می گویند: Agnosticisit.[۷۸]

بعد از این لفظ، از قرن بیستم به این طرف، از لفظ دیگری استفاده می شود و آن لفظِ «اپیستمولوژی» Epistemologyاست; که این کلمه هم از کلمه یونانی Episteme گرفته شده است و در زبان یونانی به معنای «معرفت» و «شناخت» است; ولی امروزه استعمال این کلمه هم کمتر شده است و به جای آن از عبارت «نظریه شناخت» یا «تئوری معرفت»[۷۹] استفاده می شود. پس این سه لفظ در واقع سه اسمند برای یک مسمّا.

مسائل شناخت شناسی، مسائل بسیار متعددی و متنوعی هستند، ولی می توان گفت که اهم مباحثِ شناخت شناسی سه مبحث است:

۱. آیا در خارج از ذهن من چیزی هست؟ توجه کنید که گفته نمی شود در خارج از ذهن آدمی، بلکه می گوید: در خارج از ذهن من چیزی هست یا نه؟ چرا که وقتی گفته می شود، در خارج از ذهن آدمی، در آن صورت، مراد این است که در خارج از ذهن همه انسانها چیزی هست یا نه، ولی مراد سؤال این است که در خارج از ذهن من چیزی هست یا نه، و به بیان بهتر یعنی وقتی گفته می شود، در خارج از ذهن ما آدمیان، پس وجود آدمیان دیگر غیر از خود را تأیید کرده ایم ولی این خود محّل بحث است که آیا چنین چیزی وجود دارد یا ندارد; پس باید گفت: «در خارج از ذهن من» (به عنوان انسان متشخّصِ فرد) چیزی وجود دارد یا نه؟

۲. اگر به سؤال اول جواب منفی دادید، نوبت به این سؤال نمی رسد ولی اگر به سؤال اوّل جواب مثبت دادید آن وقت جای این سؤال هست که آیا آن چیز، شناختنی است اگر به این سؤال هم جواب منفی دادید باز سیر متوقف می شود ولی اگر جواب مثبت دادید آن وقت جای این سؤال است که:

۳. آیا آن شناخت قابل انتقال به دیگری هست یا نه؟ این صورت را می توان فرض کرد که کسی بگوید بله، آن چیزی که در خارج از ذهن من وجود دارد قابل شناخت است ولی شناختی که من از آن چیز پیدا می کنم، به هیچ وجه نمی توانم آن شناخت را به شما منتقل کنم، مثل گرسنگی ای که من احساس می کنم برای من قابل شناخت است ولی آن احساس

---

۷۸. حرف A در زبان یونانی مثل زبان انگلیسی برای افزودن معنای نفی در جمله به کار می رود، لذا در این کلمه بر سر Gnostic وارد شده است، مانند کلمه Tom(شکننده) و Atom (ناشکستنی).

۷۹. Theory of knowledge.

گرسنگی را من بهیچ وجه و هیچوقت نمی توانم به شما منتقل کنم; یعنی آنچه را که من به علم حضوری می یابم برای من شناخته شده است ولی به هیچ وجه قابل انتقال به دیگری نیست. ممکن است کسی این سخن را در باب همه علوم بگوید; یعنی شناختی که ما در باب همه اموری که خارج از ذهن ماست پیدا می کنیم این شناخت قابل انتقال به دیگری نیست. به عبارت دیگر، اگر من چیزی از واقعیتهای جهان را ادراک کردم، آیا راهی دارم که این ادراک خود را به دیگری منتقل کنم، یعنی دیگران را هم صاحب این شناخت کنم؟ آیا آن چیز شناساندنی است؟

این سه سؤال در واقع از مهمترین سؤالات «معرفت شناسی» است. سؤال اول، در یونان قدیم مطرح بوده است، یعنی از ۲۵۰۰ سال قبل با این سؤال کاملا آشنا بوده ایم و طبعاً جوابهای گوناگونی هم به این سؤال داده شده است، کسانی که به این سؤال اول پاسخ مثبت می داده اند; یعنی می گفته اند که در خارج از ذهن من چیزی هست اینها را «رئالیست»[۸۰] می نامیده اند; و کسانی را که جواب منفی می داده اند به آنها «ایدئالیست»[۸۱] می گفته اند. این رئالیسم و ایدئالیسم، رئالیسم و ایده الیسم خاصی است که با رئالیسم و ایدئالیسمهای دیگر تفاوت دارد. در موارد عدیده دیگری هم، تقابل بین رئالیسم و ایدئالیسم وجود دارد، یکی از آن موارد، وقتی است که صحبت بر سر این است که آیا «کلّیات» و به تعبیری کلّی های طبیعی در عالم خارج از ذهن موطن دارند یا در عالم ذهن، و یا نه در عالم خارج از ذهن و نه در عالم ذهن موطن ندارند؟ آنجا هم تقابلی بین ایدئالیسم و رئالیسم پیش می آید. در این مورد سه نظر وجود داشته است; عده ای می گفته اند: موطن کلّی طبیعی در ذهن است، اینها را قائلان به «ایدئالیزم» می گفته اند، و به کسانی هم که موطن کلی طبیعی را در ذهن نمی دانند بلکه در خارج می دانند، قائلان به «رئالیزم» می گفته اند، و به کسانی هم که برای کَلی طبیعی هیچ موطنی قائل نیستند نه در ذهن و نه در خارج، بلکه کلی طبیعی را فقط یک اسم و علامت و نماد می دانند، قائلان به «نومینالیزم»[۸۲] می گفته اند.

این ایدئالیزم و رئالیزم در باب کلی طبیعی با ایدئالیزم و رئالیزم مورد سؤال اول معرفت شناسی بسیار متفاوت است; مثلا هم افلاطون و هم ارسطو از لحاظ سؤال مورد بحث (یعنی وجود اشیا، در خارج از ذهن ما) هر دو رئالیستند ولی آنها در مسأله موطن کلّی طبیعی اختلاف دارند; یعنی افلاطون «رئالیست» است ولی ارسطو «ایدئالیست»; یعنی افلاطون معتقد بود کلّی طبیعی در خارج توطن دارد و ارسطو معتقد بود کلّی طبیعی در ذهن توطن دارد. پس این دو ایدئالیزم و رئالیزم را نباید با هم خلط کرد، علاوه بر اینکه ایدئالیزم و رئالیزم غیر از این دو معنای اختصاصی، معانی بسیار دیگری در معرفت شناسی، وجود شناسی، هنر و فلسفه هنر که شامل هنر و فلسفه ادبیات می شود، و در روانشناسی دارند.

سوفسطاییان در واقع آن فیلسوفان یونانی ای هستند که قائل به ایده الیسمند ولی بعدها سوفیسم[۸۳] یا سوفسطایی گری با ایدئالیزم مترادف شده است; یعنی سوفسطاییان یک دسته از فیلسوفان یونان بوده اند که در نزاع «وجود اشیای در خارج از ذهن ما»، طرفدار ایدئالیزم بوده اند و بعدها چون نظیری در فلسفه یونان پیدا نکرده اند، به تدریج این «سوفیسم» به معنای «ایدئالیزم» گرفته شده است و به عبارت دیگر چون ایدئالیزم که یک کلّی است، مصداقی جز همین سوفسطایی گری پیدا نکرد، بتدریج این کلی، نام همان یک مصداق را پیدا کرده است،امّا حقیقتاً «ایدئالیزم» اعمّ از سوفسطایی گری از لحاظ مصداقی است; یعنی می شود کسی ایدئالیست باشد ولی سوفسیت نباشد.

---

۸۰. Realist.

۸۱ - Idealist.

۸۲. Nominalism.

۸۳. Sophism.

امّا سؤال دوم، یعنی آیا آن چیز شناختنی است یا نه، به نظر می آید تا زمان کانت مطرح نبوده است. اولین فیلسوفی که این سؤال را بطور جدّی مطرح کرد، فیلسوف معروف آلمانی کانت[۸۴] است. وی نخستین کسی بود که گفت: من قائلم که در خارج از ذهن من چیزی وجود دارد، پس من «رئالیست» هستم. ولی آیا این چیز قابل شناختن هست یا نه؟

به این سؤال از زمان کانت به این طرف «مسأله انتقادی»[۸۵] می گویند. این مسأله طبعاً مثل آن سؤال اوّل، دو جواب می تواند داشته باشد، ممکن است گفته شود: آن چیزی که در خارج از ذهن من است، قابل شناختن است؛ یعنی جواب مثبت دهیم و کسی که جواب مثبت می دهد ممکن است در واقع دو راه را طی کرده باشد.

یکی آنکه بر شناختنی بودن آن اقامه دلیل کند، و راه دوم آنکه ممکن است اقامه دلیل نکند، فقط به صورت اصل مسلّم بپذیرد و به تعبیر دیگر به دیده پیشفرض (Presupposition) به آن نگاه کند.

اگر کسی راه دوّم را طی کرد؛ یعنی به صورت پیشفرض پذیرفت، این شخص را از لحاظ معرفت شناختی دگماتیست[۸۶] می گویند؛ یعنی جزم گرا. در واقع، جزم گرا کسی است که به مطابقت ذهن و عین قائل است ولی بر این مدعااقامه برهان نکرده است؛ به این معنا بسیاری از مکتبهای فلسفی «دگماتیسم» هستند؛ از جمله فلسفه اسلامی. در فلسفه اسلامی هیچ کس بر اینکه آنچه که خارج از ذهن من است قابل شناختن است، اقامه برهان نکرده است بلکه آن را به صورت پیشفرض پذیرفته اند. مطابقت ذهن با عین در فلسفه اسلامی دلیلی ندارد. اگر به کتابهای بدایهٔ الحکمه، نهایهٔ الحکمه، کتابهای فلسفی نحله مشاء، نحله اشراق و حکمت متعالیه مراجعه کنید، می بینید که هیچ کدام از اینها برای مطابقت ذهن و عین دلیلی اقامه نکرده اند و این را به عنوان یک پیشفرض پذیرفته اند و بر اساس آن مشی فلسفی کرده اند.[۸۷] امّا کانت که به این مسأله قائل

---

۸۴. Kant.

۸۵. critical problem.

۸۶. Dogmatist.

۸۷. در کتابهای فلسفی رایج در میان ما در دوجا این بحث مطرح می شود یکی در بحث وجود ذهنی و دیگر در بحث علم.

س: آیا از بحث علم در نهایه که مرحوم علامه طباطبایی بازگشت علم حصولی را به علم حضوری می داند، نمی توان استفاده کرد که همه علوم ما مطابق با واقع است؟

ج: خیر، زیرا می توان علمی را متوقف بر علم دیگری دانست، در صورتی که علم متوقف علیه، مطابق با واقع باشد ولی متوقف مطابق با واقع نباشد، هیچ ضرورتی ندارد که اگر معرفتی متوقف بر معرفت دیگر است، اگر متوقف علیه مطابق با واقع بود، آن وقت متوقف هم مطابق با واقع باشد. آنچه که در آن بحث مطابق با واقع است، گرچه محل بحث هم هست، آن علم متوقف علیه است که حضوری است ولی علم حصولی به متوقف به چه دلیل مطابق با واقع باشد؟

س: ظاهراً مراد علامه توقف نیست، بلکه قائلند که تمامی علوم حصولی، حضوری اند.

ج: درست است، منظورشان این است که از شیء تصویری در ذهن من نقش می بندد، علم شما به کدام یک حضوری است؟ به «تصویر»، ولی علمتان به «خود شیء» حصولی است؛ یعنی علمتان به «تصویر» مطابق با واقع است ولی به چه دلیل علمتان به «خودش» هم مطابق با واقع باشد؟

س: مراد علامه(ره) این است که هر شیئی صورتی در عالم مثال دارد که ذهن ما از طریق اتصال به عالم مثل، این شیء را درک می کند، و آوردن این صورت مقدمه ای است برای تماس با عالم مثال و درک این شیء.

ج: آن وقت مطابقت «مثال» را با «ممثل» از کجا بدانیم؟ علامه صرفاً یک تصویر ارائه می دهد، امّا اگر بتوانید حتی یک دلیل پیدا کنید، این خیلی امر مهمّی است. چرا که این طعنی است که به ما زده اند و به نظر می آید وارد هم هست. تنها چیزی که علامه می گوید این است که اگر ما بخواهیم این را منکر شویم، لبطلت العلم کله و سر از سوفسطایی گری در می آورد. قدمای ما همه وقت این کار را می کرده اند. هر وقت مطالبه دلیل می کردی، می گفتند آن طرفش را در نظر بگیر، و این به سوفسطایی گری می انجامد و چون سوفسطایی گری را نمی توان پذیرفت، پس قطعاً طرف مقابلش صحیح است؛ ولی این سخن وقتی تام است که فروض در مسأله به حصر عقلی دو یا چند صورت باشد که با ابطال ۱ ـ n از این فروض، مدّعا ثابت شود.

س: ادله اثبات وجودِ ذهنی و اینکه این صورت ذهنی، همان را نشان می دهد که در خارج است، دلیل ایشان است.

ج: اصلا تمام بحث در همین است که آیا این وجود ذهنی با آن وجود خارجی ماهیتاً یکی هستند یا نه.

س: اینها اثبات می کنند که یکی است.

شد، جوابش منفی بود; یعنی می گفت آن چیز شناختنی نیست و میان «بود»[88] و «نمود»[89] همه وقت یک فاصله ای هست; «بود» یعنی آنچه در عالم واقع هست و «نمود» یعنی آنچه از عالم واقع خودش را بر ذهن بروز و نمود می دهد. کانت می گوید: همه وقت میان شیء فی نفسه (بود) و شیء لدی اذهاننا، (نُمود) اختلاف هست; یعنی میان «وجود» و «ظهور» اختلاف هست، شیء هیچوقت نمی تواند، کماهی علیه، خودش را بر ما عرضه دارد. توجه داشته باشید که مغایرت «بود» و «نمود» محل بحث نیست، بلکه آنچه محل بحث است «کاشفیت» بود یا نمود است وگرنه اینکه صورت ذهنی شیء با خود شیء دو چیز است و دو تا وجود دارد، این محل اختلاف نیست، بلکه آنچه محل اختلاف است، این است که بر فرض مغایرت، آیا صورت ذهنی کاشف از وجود این شیء هست یا نیست، آیا صورت ذهنی واقع نماست یا نه؟ آیا واقع را کما هی علیه نشان می دهد یا نه؟ اینکه در تعریف فلسفه می گوییم: هی العلم بأحوال أعیان الموجودات علی «ما هی علیه» بقدرالطاقهٔ البشریهٔ; این «علی ماهی علیه» سخن درستی است یا نیست؟

دلیل کانت بر اینکه آن شیء شناختنی نیست، این است که ذهن، در واقع، دوازده کانال در یک قسمت دارد و دو کانال هم در یک قسمت دیگر هر وقت شیئی بخواهد خودش را بر من عرضه کند از چهارتا از آن دوازده کانال باید بگذرد. این

---

ج: اینها اثبات نمی کنند، کجا اثبات کرده اند؟

س: آن تعریفی که برای وجود ذهنی کرده اند که ماهیتی است که مشابهت و این همانی با خارج دارد، منتها ظرفش فرق می کند، و بعد اثبات اینکه ما یک چنین ظرفی داریم، بیانی برای اثبات است.

ج: ظرف که مهم نیست، مهم این است که مظروف مطابقت دارد یا نه. شما می گویید که اینها وجود ذهنی را تعریف می کنند و بعد می گویند یک چنین جایی داریم که این موجود در آنجاست، بله این اثبات ذهن است، نه اثباتِ مطابقتِ مظروفهای این ذهن با عالم خارج. اثبات وجود ذهنی با اثبات مطابقت این موجود ذهنی با عالم خارج فرق می کند. اثبات وجود ذهنی به یک معنا اثبات ذهن است ولی، صحبت بر سر این است که آیا مظروفهای این ذهن با عالم خارج مطابقت دارند یا ندارند. تمام آنچه را که ایشان بدان اهتمام ورزیده اند اثبات ذهنی است و اینکه هر شیئی می تواند یک وجود ذهنی هم داشته باشد ولی اثبات مطابقت این وجود ذهنی با وجود خارجی کاری است بس مشکل.

س: به نظر می رسد که قول به مطابقت عین و ذهن و قول به تجرد ادراک در تضاد باشند.

ج: نه، تجرد به دلیل این است که شما می گویید، خود آن شیء مادّی بود و این صورت ذهنی اش مجرد است; این فقط مغایرتش را نشان می دهد ولی کاشفیت غیر از مغایرت است. دلیل شما فقط می گوید: این، آن نیست ولی ما که این را نمی خواهیم بگوییم، ما می خواهیم بگوییم درست است که این آن نیست ولی این کاشف از همان است، در بحث، کاشفیت و حاکویّت مطرح است نه بحث مغایرت.

س: ممکن است قائل باشند چون بدیهی است احتیاج به دلیل ندارد؟

ج: این هم بستگی دارد به تفسیری که شما از بدیهی دارید. اینکه شما می فرمایید دلیل نمی شود اقامه کرد یا بدیهی است، این حرف شما خودش یک پیشفرض دارد و آن اینکه بدیهی چیزی است که دلیل نمی خواهد. یا اینکه نمی توان دلیل اقامه کرد; در حالی که خود این تعریف که می گویید: بدیهی آن است که دلیل نمی خواهد، محل بحث است ولی به هر حال هر دو جواب گفته شده است. چون بداهت و ملاک بداهت یک قضیه، معنایش خیلی محل اختلاف است، ما بیشتر بدیهی را به معنای گزاره ای که نیاز به دلیل ندارد، می دانیم ولی این یک نظر است در باب بدیهیات ولی یک نظر هم در باب بدیهیات این است که بدیهی چیزی است که امکان اقامه دلیل بر آن نیست، آن وقت دلیل نخواستن، با امکان اقامه دلیل بر آن نداشتن دو تا چیز است.

س: بدیهی اولی و ثانوی هر دو در اینکه محتاج به دلیل نیستند، مشترکند ولی منتها بر یکی می توان استدلال نمود و بر دیگری نمی توان; آنچه را نمی توان بر آن دلیل استدلال کرد می گوییم بدیهی اولی است و آنچه را می توان بر آن استدلال کرد بدیهی ثانوی; منتها هر دو در اینکه محتاج به دلیل نیستند مشترکند.

ج: برای بنده بدیهی اوّلی و ثانوی با توضیحات شما مفهوم نیست.

س: امثال کانت، معرفت شناسان امروزی، تصورشان از وجود ذهنی چه تصوری است؟

ج: تصورشان از وجود ذهنی، تقریباً به قول علمای ما چیزی مانند شبه می ماند، یعنی قول به شبه. امروزه اکثر معرفت شناسان قائل به قول به شبه هستند; یعنی قول به چیزی که هیچ گونه حاکویت و محاکاتی به آن معنای دقیقش نمی توان از آن انتظار داشت.

۸۸. Reality.

۸۹. Appearance.

کانالهای دوازده گانه را به چهار تا سه تایی تقسیم می کرد و می گفت هر شیئی باید از یکی از این چهار کانال بگذرد، وقتی که شیئی از این شش کانال (با احتساب دو کانال زمان و مکان) گذشت با شیئی که در واقع هست، تفاوت دارد.

حال سخن این است که می خواهیم بگوییم: اولین وجه اشتراک فلاسفه ملطی این بوده است که همه آنها از لحاظ «معرفت شناسی» دگماتیست بوده اند؛ یعنی مطابقت ذهن و عین را قبول می کرده اند امّا بدون استدلال و با اتکای بر پیشفرض نانوشته؛ امّا کسانی که به مطابقت ذهن وعین قائلند؛ خود به دو دسته قابل تقسیمند. مطابقت ذهن و عین یعنی انسان می تواند به واقع «علی ما هو علیه» دسترسی پیدا کند.

الف) کسانی می گویند: اگر ما فقط به حواس ظاهری پنجگانه (یا به اعتقاد روانشناسان امروزی، به بیشتر از پنج حس) قائل باشیم، ما هیچوقت از این طریق به «واقع» دسترسی نداریم؛ به عبارت دیگر، باید در شناخت واقعیت جهان خارج، از عقل نیز استمداد کنید و مطابقت را از طریق شناخت عقلی به دست آورید.

ب) کسانی معتقدند که مطابقت ذهن با عین قابل قبول است، امّا نه فقط از طریق عقل، بلکه شناختهای حسی هم می توانند قابل قبول و مطابق با واقع باشند.

ممکن است یک شق شناخت دیگر هم در اینجا مقصود باشد و آن هم فقط «شناخت حسی» است؛ اما در واقع هیچ فیلسوفی چنین رأیی را اظهار نکرده است، حتی فیلسوفانی که به نام امپریسیست[۹۰] معروفند، آنها هم به صورت محض و خالص، به چنین شناختی قائل نیستند که مطابقت ذهن و عین را تنها در شناختهای حسی امکان پذیر بدانند. این است که در عالم واقع فیلسوفان یا قائلند به اینکه مطابقت ذهن و عین در شناخت عقلی حاصل می شود و یا قائلند به اینکه این مطابقت در شناخت عقلی و شناخت حسی حاصل می شود.

این تقسیم بندی را در عدم مطابقت ذهن و عین هم می توان گفت:الف ـ کسانی که قائلند هیچگاه با حواس ظاهری نمی توان جهان واقع را آنچنان که هست، شناخت. ب ـ کسانی قائلند که این سهل است که شناخت حسی موصل به واقع نیست، امّا شناخت عقلی هم موصل به واقع نیست؛ یعنی هم در شناخت حسی و هم در شناخت عقلی در هر دو عدم مطابقت ذهن و عین هست.

تفاوت بین نظر قائلان به مطابقت و قائلان به عدم مطابقت آن است که آنجا که سخن از مطابقت ذهن و عین بود، دو نظر وجود داشت؛ یکی اینکه: مطابقت فقط در شناخت عقلی است، و دیگر اینکه: مطابقت هم در شناخت عقلی است و هم در شناخت حسی؛ امّا آنجا که سخن از عدم مطابقت ذهن و عین است، این قول به عدم مطابقت هم در شناخت عقلی و هم در شناخت حسی مطرح است؛ یعنی چنین شناختی امکان پذیر نیست و از هر دو راه، راه مسدود است. اما نظر دیگر در همین عدم مطابقت عین و ذهن آن است که اگر شناخت را منحصر به شناخت حسی کنیم، چنین شناختی امکان پذیر نیست؛ یعنی در شناخت عقلی مطابقت امکان دارد. توجه داشته باشید که این مطابقت و عدم مطابقت در شناختهای تصوری نیست، بلکه در شناختهای تصدیقی است.

---

۹۰. Empiricist.

در رابطه با همین مطلب، فلاسفه آیونی معتقدند: اگر شناخت، شناخت حسی باشد، فقط در اینجا مطابقت ذهن و عین به دست نمی آید; یعنی همه وقت میان «بود» و «نمود» فاصله است.[۹۱] اما اگر از طریق عقل می خواهید به شناخت دست پیدا کنید، در این صورت این مطابقت وجود دارد، امّا همانطور که گفته شد برای مطابقت ذهن و عین دلیلی هم اقامه نکرده اند.

به این نکته توجه کنید که دو بحث در شناخت شناسی وجود دارد، گاهی بحث بر سر تصورات است و گاه بحث بر سر تصدیقات. امپریسیسم و راسیونالیسم گاهی بحثشان بر سر تصورات است و گاهی بر سر تصدیقات; یعنی در باب تصورات، حس مقدم است یا عقل؟ و نیز در باب تصدیقات، عقل مقدم است یا حس؟ می دانید که رأی استاد مطهری در این باره این بود که فلاسفه اسلامی، در یکی از این دو باب راسیونالیستند و در دیگری امپریست; یعنی وقتی می خواهیم شناخت پیدا کنیم اول تصور حسّی داریم، بعد از آن دارای تصور عقلی می شویم و بعد از تصور عقلی دارای تصدیق عقلی می شویم و بعد از آن دارای تصدیق حسی می شویم. ایشان اولین بار به این مطلب تصریح کرده اند[۹۲] و لذا وقتی بحث بر سر تصورات است، گویا ما برای تصوراتِ حسی تقدم قائلیم ولی در میدان تصدیقات، تصدیقات عقلی را مقدم می داریم، پس در باب تصورات، امپریسیست هستیم و در باب تصدیقات، راسیونالیست. هیچ ملازمه ای میان امپریسیست از یک ناحیه و راسیونالیست از ناحیه دیگر نیست; یعنی ممکن است کسی از ناحیه تصورات تجربه گرا باشد ولی در ناحیه تصدیقات عقل گرا. از طرف دیگر، آقای مطهری در این باره اتخاذ موضع کرده اند، و گفته اند که در این نزاع ما قائلیم به اینکه، در باب تصورات ما تجربه گرا هستیم; یعنی معتقدیم که نخستین تصوراتی که انسان به دست می آورد از ناحیه حس است و بعد نوبت به تصورات عقلی می رسد ولی در باب تصدیقات ما قائلیم که نخستین تصدیقات، تصدیقات عقلی است بعد به تصدیقات حسی و تجربی نوبت می رسد.

نکته قابل توجه دیگر که در اینجا به اختصار به آن می پردازیم، این است که چیزی که قابل شناختن است آیا قابل شناساندن نیز هست یا نه؟ اگر چیزی را شناختیم چه مانعی وجود دارد آن را به دیگران هم بشناسانیم؟ عمده مانع در اینجا دو امر است: ۱. زبانِ عادی یا آنچه اصطلاحاً به آن گفته می شود «ordinery language»; ۲. فهم عادی یا به تعبیری « common sense». اینها مشکلاتی هستند که در راه انتقال شناخته های کسی به دیگری وجود دارد. مشکل فهم عادی، مشکلی است که بیشتر، مورد توجه دانشمند انگلیسی و فیلسوف اخلاق به نام جی.ای.[۹۳] مور قرار گرفته است. البته تعابیر دیگری هم به جای فهم عادی به کار می رود که گاهی به آن می گویند فهم مشترک، عقل سلیم، فهم متعارف. امّا مشکل زبانِ عادی بیشتر مورد توجه فیلسوف اتریشی الاصل انگلیسی به نام ویت گنشتاین[۹۴] قرار گرفته است.

فهم عادی; یعنی آن چیزی که انسانها اگر تن به استدلالات دقیق عقلی ندهند به آن قائل می شوند. فرض کنید که از یک فرد عامی که هیچ معلومات مدرسه ای کسب نکرده است، بپرسید به نظر تو زمین ساکن است یا متحرک؟ می گوید ساکن است; این را می گویند: فهم عادی. یکی از مشکلاتِ تعاطی شناخته های خودمان به دیگران همین است و معمولا شناختهای ما با فهم عادی دیگران در تعارض است.

---

۹۱. تفاوت فیلسوفان ملطی و کانت در این است که آنها قائلند به اینکه به صرفِ شناخت حسی، دسترسی به واقع ممکن نیست ولی کانت معتقد است، نه شناخت حسی و نه شناخت عقلی ما را با «بود» اشیا آشنا نمی کند; شناخت همیشه به «نمود»ها تعلق می گیرد و مطابقتِ شناخت با «نمود» شیء هم مشکلاتِ معرفت شناختی ایجاد می کند که در جای خودش باید بحث شود.

۹۲. مطهری، مرتضی; شرح مبسوط منظومه، ج ۳، ص ۲۹۴ ـ ۳۰۰، انتشارات حکمت ۱۳۶۶.

۹۳. G.E. Moore.

۹۴. Withgenstein.

مانع دیگر، زبان عادی است. در زبان عادی فقط برای مفاهیمی لفظ وضع می شود که مصادیقِ آن مفاهیم را مردم حس کرده باشند (این فقط در زبان عادی است در مقابل زبان اصطلاحی مثل زبان فیلسوفان). حال اگر شما چیزی را دریافت کردید که این چیز بی سابقه بوده است، آنگاه این درک را چگونه به دیگران می خواهید منتقل کنید; مثلا لفظ «قند» وضع شده است برای اینکه مفهومی را که همه انسانها با مصداق این مفهوم تماس داشته اند، بیان کند، امّا اگر فرض کنید چیزی را که تاکنون بشری حس نکرده است، شما حس کرده اید این را با چه لفظی می خواهید منتقل کنید؟ مثلا پیامبران، چیزهایی را با علم حضوری دریافت می کردند که هیچ کس دیگر دریافت نکرده بود و چون دریافت نشده بود، لغتی هم برای آنها وضع نشده بود، چرا که لغات برای تجارب مشترک و احساس مشترک ما انسانها وضع می شود و لذا برای پیامبران چنین مشکلی وجود دارد که انتقال همه شناخته های آنها امکان پذیر نیست، نه فقط پیامبر، بلکه حالاتی که برای بعضی از کسانی که به حالت خلسه فرو می روند، یا حالتهای عاشقانه ای که برای انسانی که عشق شدید به انسان دیگری یا به خدا پیدا می کند پیش می آید، اینها معمولا مشترک بین همه انسانها نیست، این است که برای انتقال این معانی، معمولاً صاحبان آن با تنگنای زبانی مواجهند.

آیا می توان تنگنای زبان عادی را از بین برد؟ عده ای گفته اند: به واسطه بعضی از زبانهای اصطلاحی می توان این کار را کرد، ولی عده ای می گویند: هیچوقت مشکلش حل شدنی نیست; یعنی این چیزی که همیشه عرفا از آن می نالیده اند، به خاطر این است که نفس زبان به گونه ای است که همیشه برای انتقال یافته ها به دیگران یک سدّ و مانعی است.

**۲. نکته دوم مشترک بین فیلسوفان ملطی**: آنها بین مادی و مجرد تفکیکی قائل نمی شده اند، به این معنا که هنوز مسأله تقسیم موجود به مادی و مجرد نشده بود و لذا اقوالشان را هم نمی توان تفسیر مادی کرد و مثلا بگوییم کسی مثل آناکسیمنس روح را «هوا» و آن را امری مادی می دانسته است; وقتی می توان سخن چنین کسی را تفسیر مادّی کرد که واقعاً او فرق بین مجرد و مادی را بفهمد.به نظر می آید که این تفکیک تاقبل از سقراط چندان روشن نبوده است. بسیاری معتقدند که تفکیک بین مادی و مجرد به طور روشن از زمان سقراط به بعد مطرح بوده است. پس بیشتر تعبیرات، تعبیرات مادی است ولی سخن بر سر این است که آیا واقعاً می توانیم به همین معنایی که ما امروزه، به کسی می گوییم ماتریالیست، به تالس و آناکسیمندر هم بگوییم ماتریالیست؟ پاسخ قطعاً منفی است، چون امروزه تفکیک بین مادی و مجرد کاملا فهم شده است و اگر کسی موضعی را انتخاب می کند، بر اساس این تقسیم بندی واضح و روشن است.

**۳. فیلسوفان ملطی به «اصل همه اشیا» بیشترین توجه را کرده اند**: یعنی به این سؤال که از چه پدید آمده اند؟ توجه کرده اند، منتها اینکه، مرادشان از «اصل همه اشیا» نخستین شیء باشد یا مرادشان نخستین ماده (به معنای آن چیزی که در مقابل صورت گفته می شود) باشد، هنوز چندان معلوم نیست. ارسطو، عموماً تفسیری که از نظریات تالس و آناکسیمندر و آناکسیمنس می کند، این است که گویا اینها در پی پیدا کردن «ماده» بوده اند، یعنی مادّه ای که هم اکنون آن «ماده» در همه اشیا وجود دارد، منتها در هر جایی صورتی خاص را پذیرفته است. ولی بسیاری این تفسیر ارسطو را قبول ندارند و معتقدند

آنها به دنبال مادّه (در برابر صورت) نمی گشته اند، بلکه در پی نخستین شیئی که در جهان به وجود آمده و بعد تبدیل به اشیای دیگری شده است، می گشته اند.[۹۵]

این مسأله چندان روشن نیست، خصوصاً در رأی آناکسیمندر که احتمال سوّمی هم می آید; یعنی مراد او ممکن است از آپایرون یک خلیطی (mixture) باشد.

**۴. فیلسوفان ملطی طبیعت را ازلی می دانسته اند**: در باب اینکه آیا آن را «ابدی» هم می دانسته اند، بحثی نداریم چون از آرای آنها در این باب چیزی دانسته نشده است ولی معتقدند آغاز زمانی برای طبیعت وجود ندارد.

البته خود تصور ازلی و ابدی هم تا زمان ارسطو خیلی واضح نبوده است و هرچه در این باره می گفته اند، در پرده ای از ابهام بوده است. اولین بار به دست ارسطو از «ازلی» و «ابدی» بودن، تصور واضحی ارائه شد و بعد افراد موضع خودشان را مشخص کردند.

این چهار نقطه مشترکی بود که از آرای فیلسوفان ملطی برداشت می شد. اگر این چهار ویژگی، در آنها مشترک باشد در این صورت می توانیم مکتبی را به نام «مکتب فلسفی ملطی» تحصیل کنیم و به نظر می آید، قابل تحصیل هم هست.

---

۹۵. ر. ک به: بریّه امیل; تاریخ فلسفه غرب، ترجمه علیمراد داوودی.

### اهمیّت فیثاغورس

ویژگی مختص او که در هیچ فیلسوف دیگری نه قبل و نه بعد از او وجود ندارد، آن است که فیثاغورس یک مکتب فلسفی با چهار ویژگی دارد; مکتبی که فلسفی، اخلاقی، عرفانی و دینی است; یعنی فیثاغورس نه تنها یک عالم فلسفی که یک عالم اخلاق و یک عارف است و هم شأن پیامبری دارد. مراد از اینکه شأن پیامبری دارد به این معنا نیست که به نظر ما بر او وحی می شده، بلکه به این معناست که آنچه در پیامبران ادیان وجود داشته است در شخص او هم وجود داشته است یعنی توانسته است یک حلقه دینی برقرار کند ولو به نحو خاصی که بعضی از ادیان هم نمی پسندند، ولی بهرحال پیروانش از او یک تلقی دینی ای داشته اند.

نخستین نکته ای که درباره فیثاغورس وجود دارد و او را به فلاسفه ملطی ربط می دهد، این است که او هم از «اصل اشیا» سخن گفته است. وی اصل همه اشیا را «عدد» می دانسته است، یعنی عدد است که همه چیزها از او ساخته شده است. در اینکه مراد وی از این سخن چیست، تا آنجا که در کتابها تفّحص کرده ایم چهار قول وجود دارد; اما اگر ما بخواهیم از زبان فلاسفه اسلامی هم صحبت کنیم، به نظر می آید عدد به عنوان «اصل همه اشیا» نظر صحیحی نیست، چون در میان فلاسفه مسلمان در باب عدد دو نظر وجود دارد:

یکی اینکه عدد از مقوله کم منفصل است، و کم منفصل از اعراض نه گانه است و اعراض هم از مفاهیم ماهوی به شمار می روند. پس طبق این رأی عدد عرض است، آن وقت اینکه عرضی جهان را ساخته باشد به دو دلیل درست نیست; اوّلا: خود این عرض، یکی از اعراض است و سایر اعراض نمی توانند به آن ارجاع داده شوند، یعنی اگر ما عدد را عرض بدانیم، غیر از این عرض ما هشت عرض دیگر هم داریم و نمی توان گفت آن هشت عرض دیگر از این عرض ساخته شده اند، یعنی آن هشت عرض دیگر قابل تحویل به این عرض نیستند; ثانیاً: به تعبیر دیگر اگر بنابراین باشد که جهان مجموعه اعراض باشد، یعنی در جهان به طور کلّی جوهری نداشته باشیم، باز هم نمی توان گفت که جهان از عدد درست شده است، چون عدد یکی از اعراض است و سایر اعراض نمی توانند از عدد درست شده باشد. عرض، عرض است و جهان ساخته مجموعه اعراض نیست بلکه جواهری هم وجود دارند، چگونه یک عدد که عرض است می تواند جواهر جهان را ساخته باشد، با اینکه خود عدد به عنوان یک کم منفصل تابع جوهری از جواهر است.

نظریه دیگر در باب عدد آن است که عدد از مفاهیم ثانیه فلسفی است، بعضی از فیلسوفان، البته خیلی اندک، به این رأی معتقدند. طبق این رأی، عدد در عالم واقع مصداقی ندارد، بلکه منشأ انتزاع دارد. طبق این نظر هم، به طریق اولی جهان نمی تواند از عدد و بلکه بالاتر بگوییم از هر مفهوم ثانی فلسفی دیگری هم درست شده باشد، چون همه مفاهیم ثانیه فلسفی از یک طرف ساخته ذهن ما هستند، آنگاه چگونه امر این چنینی می تواند «اصل همه اشیا» باشد. همانطور که گفته شد برای توجیه رأی وی چهار راه پیشنهاد شده است که هیچ کدام از این چهار رأی هم صد در صد قانع کننده نیست ولی به هر حال این چهار رأی ارائه شده است.

رأی اول در توجیه سخن فیثاغورس: در زمان فیثاغورس اعداد را با حروف نشان می داده اند، آن هم حروف الفبا، درست مثل حروف ابجدی که ما به کار می بریم; مثلا در حروف ابجد «أ» را علامت یک می گیریم و «بأ» را علامت دو و «جیم» را علامت سه و ... «ی» را علامت ده، «کاف» را علامت بیست و «لام» را علامت سی و «میم» را علامت چهل و «نون» را

علامت پنجاه می گیریم. فیثاغورس می گوید: به جای اینکه اعداد را با حروف نشان دهیم، با نقطه نشان دهیم و بنابراین یک را با یک نقطه و دو را با دو تا نقطه و سه را با سه نقطه نمایش می دهیم و به همین ترتیب (البته این نظر هنوز در میان ما هست، هنوز هم در بازی «دومینو» در بازی تاس، در هر وجه مکعب نقاطی وجود دارد که از یک تا شش نقطه به چشم می خورد، این نقطه ها از آن زمان بیادگار مانده است) هر نقطه ای در واقع می توانست یک کره کوچک یا یک دایره کوچک به حساب آید و بنابراین می توان یک را با یک دایره کوچک (یا کره کوچک) و دو را با دو تا و سه را با سه تا کره کوچک نشان داد.

از طرفی فیثاغورس قائل است که در جهان هیچ موجودی نیست که نتوان آن موجود را با تعدادی از نقاط نشان داد. هرچه مربع داشته باشیم می توان آن را با اعداد خاصی نشان داد؛ یعنی اگر یک نقطه داشته باشیم می تواند بیانگر یک مربع باشد، اگر چهار نقطه هم داشته باشیم می تواند بیانگر یک مربع باشد و اگر نه نقطه هم داشته باشیم باز می توان آن را با یک مربع نشان داد و به همین ترتیب ... پس تمام این اعداد مربع سازند. از این نظر هنوز به این اعداد در ریاضیات، اعداد مربعی[۹۶]می گویند، اعداد ۱، ۴، ۹، ۱۶، ۲۵، ۳۶ و ۴۹ الی آخر، یعنی اعدادی که با کنار هم گذاشتن آنها می توان یک مربع درست کرد.

اما اگر به شکل مقابل ترسیم شوند با اعداد مستطیلی[۹۷] سروکار داریم، یعنی دو یک عدد مستطیلی است، آن وقت ۶=۴+۲ هم یک عدد مستطیلی است و به همین ترتیب ۱۲ و ۲۰ هم یک عدد مستطیلی هستند. عدد مستطیلی معنایش این است که به هر تعداد از اینها اگر شما گلوله داشته باشید، با آن می توانید یک سطح مستطیلی را پر کنید و بپوشانید. این اعداد مستطیلی امروزه در ریاضیات متداول نیستند و به همین ترتیب اعداد مثلثی[۹۸] که امروزه هم در ریاضیات متداول است، اعداد مثلثی مثل ۱، ۳، ۶ و به همین ترتیب ...

---

۹۶. Square.

۹۷. Oblong.

۹۸. Triangle.

این سه نوع عدد در واقع اعدادی هستند که با آنها می توان سطوح را پوشانید، ولی وی بعدها اعداد مکعبی را هم افزود. اعداد مکعبی، یعنی اعدادی که اگر تعداد معینی گلوله از هر کدام از آنها داشته باشیم، می توانیم با پهلوی هم گذاشتن آنها یک مکعب یعنی یک شکل فضایی درست کنیم، و البته این اعداد در ریاضی هنوز هم متداولند و به همین ترتیب وی اعداد هرمی[۹۹] نیز ساخته بود.

در واقع، کشف او این بود که اگر بخواهید شکلی بسازید، خواه این شکل نقطه باشد، خواه خط باشد که یک بُعد دارد، خواه سطح باشد که دو بعد دارد، و خواه حجم باشد که سه بعد دارد، می توانید با یک تعداد دایره های کوچک و به تعبیری کره، آن را بسازید به شرط آنکه این کره ها مساوی با هم باشند و این شکل را بتوان با یک عدد نشان داد و چون چنین است که هر خط، نقطه، سطح و حجمی را می توان با یک تعداد گلوله ساخت، پس گویا می توان گفت هریک از موجودات جهان با یک تعداد عدد درست شده اند. با توجه به این نکته هم هست که بعدها در غالب زبانها عمل شمارش و محاسبه با کلمه ای بیان می شود که در اصل به معنای سنگریزه است; مثلا در زبان عربی به عمل آمار و شمارش می گویند: احصاء، با آنکه «حصی» در اصل به معنی سنگریزه است و گویا ما در محاسبه، با سنگریزه سروکار داریم و این یادگار دوران فیثاغورس است; یا مثلا در زبان انگلیسی به محاسبه گفته می شود Galculus که از کلمه Galcul به معنای سنگریزه گرفته شده است. پس اگر هشت سنگریزه مساوی با هم داشته باشید، می توانید با آنها یک مکعب بسازید، اگر شانزده سنگریزه به اندازه هم داشته باشید، می توانید با آن یک «مربع» بسازید. اگر شما سنگریزه ها را مساوی بگیرید، آن وقت شما هیچ شکلی را ندارید که نتوان با آنها آن را ساخت.

اولین نقطه ضعفی که از این نظریه در بدو امر به نظر می آید، این است که وی فقط خودش را با اشکال منتظم درگیر کرده است. اگر ما بودیم و تمامی اشیای جهان طبیعت با تعابیر منتظم و هندسی قابل بیان بودند، این نظریه درست بود ولی واقعاً همه چیز این چنین نیست. از طرفی شکلهای هندسی هم محدودند: مثلث، مربع، ذوزنقه، متوازی الاضلاع، لوزی، مستطیل، دایره، بیضی و در هندسه فضایی هم مکعب مستطیل، هرم، منشور، استوانه و کره. نکته دیگری که مبنایش توسط خود فیثاغورس کشف شد ولی در واقع، فیثاغورسیان نگذاشتند آثار مخربش آشکار شود، این بود که همه ما با یک قاعده ای در هندسه سروکار داریم که می گوید: در هر مثلث قائم الزاویه مربع وتر مساوی است با مجموع مربعهای دو ضلع دیگر; این قاعده معروف است به قاعده فیثاغورس. اما از لحاظ تجربی آنچه مسلّم است این است که نخستین بار این قاعده توسط خود وی کشف شده است، گرچه کسانی گفته اند که نخستین بار از لحاظ ریاضی اقلیدس این قاعده را کشف کرد. کشف عملی و تجربی آن است که انسان در زندگی با یک سری مسائلی مواجه می شود و بعدها بتدریج به این نکته تفطن پیدا می کند که در هر شکلی که مثل قائم الزاویه باشد، مربع وتر آن مساوی است با مجموع مربّعات دو ضلع دیگر. کسانی هم گفته اند که علاوه بر اینکه از لحاظ تجربی اولین بار برای فیثاغورس این نکته مکشوف افتاد، از لحاظ ریاضی هم چنین بوده است; امّا به هر حال خود این قاعده و کشف تجربی مخرب این نظریه (که اصل همه اشیا عدد است) خواهد بود. در صورتی که مثلث قائم الزاویه، متساوی الساقین باشد و فرض کنیم ساقها مساوی ۱cm است، آنگاه خواهیم داشت:

$a^۲ = b^۲ + c^۲$

$a^۲ = ۱ + ۱ = ۲$

---

۹۹. Peramite.

پس ۲ = a و ۲ طولی نیست که بتوان با هیچ کدام از آن نقطه ها نشانش داد. این کشف همان چیزی است که بعدها به آن اعداد «أصمّ» یا «نامعقول»[۱۰۰] گفتند. اعداد أصم، در حقیقت اعدادی هستند که قابل نشان دادن به وسیله یک کسر نیستند، یعنی ۲ را با هیچ کسری نمی توان نشان داد، چون بر فرض که ۲ را بتوان با یک کسری نشان داد و اسم آن کسر را _m_n_گذاشت، در این صورت خواهیم داشت: ۲m۲ = n ــ _m۲_n۲_ = ۲ ــ _m_n_ = ۲

حال اگر n زوج باشد یا فرد، این معادله برقرار نخواهد شد و لذا عدد صحیحی نمی توان به جای آن قرار داد; یعنی هیچ وقت نمی توانید عدد صحیحی پیدا کنید که صورت و مخرج آن کسر قرار دهید و حاصل کسر متعارفی مساوی یک عدد اصم ۲ و N و یا هر عدد اصم دیگری شود و اعدادی که قابل بیان به وسیله یک کسر متعارفی نیستند، آنها را اعداد «اصم» یا نامعقول گویند. در مقابل اعدادی که قابل بیان به وسیله یک کسر متعارفی اند، یعنی اعداد مُنطق یا اعداد گویا[۱۰۱] گرچه این کشف توسط خود فیثاغورس صورت گرفته بود که در یک مثلث قائم الزاویه، مربّع وتر مساوی مجموع مربعات دو ضلع دیگر است; اما این کشف در مثلثهای قائم الزاویه ای که متساوی الساقین باشند رأی خود او را از بین می برد، یعنی طول وتر را با هیچ سنگریزه ای نمی توان نشان داد.

نکته مهم این است که این کشف بعد از آنکه صورت گرفت، در انجمن فیثاغورسیان به عنوان یک سرّ تلقی شد تا در واقع، اصالت اینکه هر شیئی از عدد ساخته شده است خدشه دار نشود. اتفاقاً کسی که این نظریه سرّ را آشکار ساخت، در دریا غرق شد و درباره وی فیثاغورسیان داستانها ساختند که بله، خدایان بر او خشم گرفتند و در دریا غرقش ساختند.

پس اولین وجهی که گفته اند و حتی ارسطو هم در کتابش قائل به این وجه شده است، این بود که بر شمردیم، یعنی هر شیئی یا یک شیء دو بعدی است یا یک شیء سه بعدی و به تعبیر دیگر یا مشمول هندسه مسطحه است یا مشمول هندسه فضایی، ولذا هر شکلی را با یک تعداد سنگریزه و با کنار هم قرار دادن آنها می توان ساخت.

رأی دوم در توجیه سخن فیثاغورس: این مطلب که اصل همه اشیاء عدد است ربطی به اعداد ندارد، بلکه با موسیقی ارتباط پیدا می کند. فیثاغورس موسیقیدان بسیار بزرگی بوده است و فیثاغورسیان هم به موسیقی بها می داده اند و قائلند وقتی شما یک قطعه موسیقی را با صداهای مختلف زیر یا بم، شاد یا غمناک و بلند یا کوتاه گوش می کنید، تفاوت آنها به لحاظ فیزیکی، روانشناختی و غیره به فاصله ها، گامها و نُتهای این قطعه موسیقی برمی گردد، که این فاصله ها و گامها براساس عدد تعیین شده اند; یعنی، در واقع، شما ظاهراً می بینید که این همه هویتهای مختلف خودشان را بر ما عرضه می کنند ولی حقیقتاً اینها هوّیتهای مختلف نیستند، تفاوتشان یک تفاوت کمّی و عددی است. پس درست است که ابزار مختلف در موسیقی و تموج هوا ظاهراً در تفاوت دو موسیقی مؤثر است، ولی آنچه در واقع سبب اصلی این تفاوت است «عدد» است. هیچ تفاوت دو صدایی نیست، مگر اینکه آن تفاوت با عدد قابل بیان است. سپس کسانی گفته اند که این رمز موسیقی ای که ایشان کشف کرده، راهگشایی شده است برای اینکه اختلاف موجودات جهان طبیعت نیز، علی رغم همه تفاوتها در رنگ، شکل، اندازه، صوت و بو و مزه با عدد قابل بیان باشد، نظیر مطلبی که در فیزیک صوت با اندکی تغییر و تفسیر بیان شده است; یعنی تفاوتها را نه فقط در ناحیه طول بلکه در ناحیه بسامد و فرکانس هم ببینید.

این رأی گرچه چندان قانع کننده نیست، اما انسان را بیشتر قانع می کند تا بفهمد آنها وجه معقولی برای اصل اشیا در نظر می گرفته اند، اگرچه در واقع نادرست است.

---

۱۰۰. Irrational.

۱۰۱. rational.

تقریر دومی هم برای این رأی وجود دارد. گفته شده است که نظمی که در همنوازی یک گروه موسیقی وجود دارد، به خاطر رعایت یک سلسله اعدادی است که همه نوازندگان در نظر می گیرند، یعنی نوازندگان با یکسری نسبتهای عددی معین آشنا هستند و آنها را در مقام عمل کاملا رعایت می کنند. به این ائتلافها و نسبتهای عددی، نسب ائتلافی[۱۰۲] می گویند و اگر رعایت نشود، سبب گوشخراشی صدا می شود. پس در واقع، نظمی که وجود دارد به اعداد بازگشت می کند. اگر دقت کنید، متوجه می شوید که در تقریر قبلی «اختلافها» را به اعداد ارجاع می دادیم ولی در این تقریر «نظم» را به اعداد ارجاع می دهیم.

از طرفی تمامی فیثاغورسیان به نظم جهان هستی اعتقاد داشته اند، پس اوّلا: نظم در یک قطعه موسیقی مرهون نسب عددی است؛ ثانیاً: جهان طبیعت هم، سرتاسر پر از نظم است. پس نظم جهان طبیعت هم مرهون نسب عددی است؛ یعنی خدا یک سلسله نسبتهای عددی را در نظر گرفته و رعایت کرده تا این نظم برقرار شده است. به تعبیری، در این مورد کار خداوند تقریباً مثل رهبر گروه موسیقی است؛ همان گونه که رهبر گروه، این نسبتهای عددی معین را به هر یک از اعضای خودش القا می کند و آنها می توانند یک قطعه موسیقی کاملا منظم و عالی را به وجود بیاورند، از این نظر خداوند هم به هنگام ساختن موجودات، یک سلسله نسبتهای عددی را رعایت کرده است و این همان چیزی است که در زبان فیثاغورسیان «نظم موسیقایی جهان» خوانده شده است؛ یعنی جهان دارای یک نظم موسیقایی است و به تعبیری، آنها کل جهان را یک موسیقامی دانسته اند. شعرا و عرفای ما هم در بعضی از اشعار خودشان به این مطلب اشاره دارند، مثل این ابیات از مثنوی مولانا:

ناله سرنا و تهدید دُهل *** چیزکی ماند بدان ناقور کل

پس حکیمان گفته اند این لحنها *** از دوار چرخ بگرفتیم ما

بانگ چرخشهای چرخ است اینکه خلق *** می سرایندش به تنبور و به حلق

مؤمنان گویند کاثار بهشت *** نغز گردانید هر آواز زشت[۱۰۳]

اینکه مولوی می گوید: «از دوار چرخ بگرفتیم ما»، این دقیقاً اخذ شده از نظریه فیثاغورس است. اینکه عرفا به موسیقی بها می داده اند و تحت سیطره فقها قرار نمی گرفته اند و چندان اعتنایی به حرمتهای موردنظر فقها نمی کرده اند، به همین خاطر بوده است. آنها معتقدند شنیدن موسیقی، در واقع نظم کلی جهان را به یاد ما می آورد و این نظم کلّی همانطور که در آینده خواهیم گفت در نظر فیثاغورس بسیار اهمیت دارد، چرا که ما هم زندگی خود را باید با آن هماهنگ سازیم.

بر این توجیه دوّم این اشکال وارد است که «نظم» یک مفهوم ثانی فلسفی است، نظم یک مفهوم ماهوی و یک شیء و موجود خارجی نیست، بلکه ما از یک آرایه خاص موجودات، نظم را انتزاع می کنیم و سخن فیثاغورس فقط آن منشأ انتزاع را معلوم می کند، امّا تحقق خود اشیا را هرگز.

کسانی هم گفته اند سخن فیثاغورس بدیل سخن سه فیلسوف قبل از خودش نیست، یعنی مراد سه فیلسوف قبل از کلمه اصل یا «شیء نخستین» یا «مادهٔ المواد» بوده است؛ اما مراد فیثاغورس از «اصل» چیز دیگری است و آن مثلا سلطه و غلبه و قداست عدد است.

---

۱۰۲. Proportion harmonic.

۱۰۳. ر.ک: به دفتر چهارم مثنوی ابیات ۷۲۲ ـ ۷۲۵. از نسخه نیکلسون

ارسطو که معمولاً به نقل قولهایی که او از فیلسوفان قبل از خودش می کند، بسیار بها داده می شود، درست خلاف این را می گوید، وی در همان فصلی که صحبت از مادهٔ المواد جهان می کند، آرای فلاسفه را ذکر می کند و از جمله آنها رأی فیثاغورسیان است. بنابراین، مراد فیثاغورس از «اصل» چیزی غیر از مراد فیلسوفان قبل از خودش نیست.

رأی سوّم، در توجیه سخن فیثاغورس: در رأی اول و دوم، مراد از عدد را همین مفهومی می دانستیم که الآن از عدد می فهمیم ولی در رأی سوم گفته می شود که مراد از عدد، چیزی که ما امروزه به آن عدد می گوییم نیست، بلکه مراد وی از عدد نوعی نماد و سمبل[۱۰۴] است، یعنی ما با هر عددی، نوعی اشاره به یک موجودی داشته باشیم و بنابراین مثلاً وقتی فیثاغورس می گوید: هفت، مراد وی همان عدد هفتی که ما امروزه در ریاضی می فهمیم نیست، بلکه مراد وی یک موجود خاصی است که او با عدد هفت به آن اشاره می کرده است. در آثار فیثاغورسیان شاهد بر این مدّعا زیاد داریم، مثلاً فیثاغورسیان همیشه عدالت را با عدد چهار یا هر عدد مربعی نشان می داده اند؛ ازدواج را با عدد سه و عشق را با عدد هشت نشان می داده اند. آن وقت این مطالب، عده ای را به سوی این فکر کشانده است که نکند مراد وی از اینکه می گفته اصل همه اشیا عدد است، آن است که هر عددی اشاره به چیزی دارد و جهان و اشیای طبیعت، حاصل دست به دست هم دادن هفت یا هشت پدیده یا بیشتر است.

این رأی سوم، علاوه بر این، مؤید دومی هم دارد و آن اینکه یکی از ویژگیهای فیثاغورس که در آینده توضیح خواهیم داد اِزوتریک بودن تعلیمات وی است. «ازوتریک» (Esoteric) و واژه مقابلش «اکزوتریک» (Exotsric) یک اصطلاح بسیار مهمی در تاریخ فکر و فرهنگ است؛ مثلاً در مقایسه بین فقه و عرفان می بینید که یک فقیه، تمامی آرای فقهی اش را می تواند در مجلسی، با هر تعداد افرادی که در آن مجلس حاضر شده اند بیان کند و هیچ واهمه ای از محرم بودن و نامحرم بودن اشخاص حاضر و اینکه آیا استعداد شنیدن این سخنان را دارند یا نه، نداشته باشد و می تواند آرای خود را در معرض فهم همگان قرار دهد. اما در عرفان چنین نیست، ممکن است معلم عرفان در یک درس آزاد، مطالبی را در خور فهم همه بگوید؛ بعد از این تعداد، تعدادی را جدا کند و برای آنها یک درس در سطح عالیتر بگذارد و تأکید بر سرّی بودن این تعلیمات کند، و نیز از این تعداد به برخی از آنها ممکن است تأملات عرفانی خود را بگوید و توصیه به اخفای بیشتری کند. در فلسفه هم چنین چیزی وجود دارد، مجموعه آنچه که یک دانشمند برای عموم بازگو می کند و به نظرش هر کسی با هر فهمی می تواند آن مطالب را دریافت کند، به این مجموعه، تعلیمات Exoteric می گویند، یعنی تعلیمات عام و همگانی؛ ولی آن دسته از معلوماتی که انسان فقط آنها را برای محرمان و صاحب سرّان خودش، می گوید و توصیه در حفظ و نگهداری آن مطالب می کند، مطالب و تعلیمات Eseteric می گویند، یعنی مطالب باطنی و خاص. در تاریخ فلسفه، ارسطو معروف است به کسی که مطالب اگزوتریک فراوان می گفته است ولی مطالب ازوتریک هم داشته است که در کلاس و جلسه درس خود نمی گفته است. امّا نخستین فیلسوفی که در یونان قدیم می توان نام برد که همه مطالبش ازوتریک (باطن گرایانه) بوده فیثاغورس است. از این نظر برای اینکه مطالبش منتشر نشود، آنها را به صورت رمزی می نوشته اند و برای رمزی نوشتن یک راه این است که ما مفاهیم را با عدد نشان دهیم. پس ممکن است وقتی می گوییم: سه، مراد ما واقعاً ۱ + ۲ نباشد، بلکه مراد ازدواج باشد و همین طور در مورد بقیه مفاهیم.

---

۱۰۴. Symbol.

پس اینکه می گوید جهان از عدد درست شده است، مرادش این است که جهان از چیزهایی ساخته شده است که اعداد، سمبل و نماد آنها هستند. این نظریه را، نظریه[۱۰۵] نمادگرایی[۱۰۶] هم می گویند، یعنی قرار دادن نماد شیء به جای خود شیء. منتها این تعبیر فقط یک عیب دارد و آن اینکه ما دیگر نمی توانیم بفهمیم جهان از چه چیزهایی درست شده بوده است، چون تنها بعضی از اعداد مثل سه و یا چهار که در آثار خود فیثاغورسیان آمده است شناخته شده است ولی درباره بقیه اعداد مثل یازده اطلاعی از آن نداریم. این نوع برخورد و مواجهه با اعداد، قبل از فیثاغورس هم بی سابقه نبوده و تا زمان ما هنوز که هنوز است خیلی از علوم غریبه با این اعداد سر و کار دارند (دعانویسها، رمّالها، اینهایی که با علم سحر سروکار دارند، و بخشی از علومی که معمولا امروزه به آنها علوم فراروانشناسی می گویند، اینها سروکارشان با اعداد است و بیان خواص آنها). مهمترین عدد برای فیثاغورسیان عدد ده بوده است و بعدها عدد چهار، ولی نمی دانیم که ده را سمبل و نماد چه چیزی می دانسته اند؛ اما نکته قابل توجهی که وجود دارد این است که علاوه بر اهمیت عدد ده این معادله ۱۰=۴+۳+۲+۱، یعنی حاصل جمع چهار عدد اول که معادل ده است، در نظر آنها رمز بسیار مهمی بوده است، گرچه ما نمی دانیم که سرّ این قضیه چیست؟ البته باید توجه داشت که نباید بین عدد و رقم خلط نمود، مثلا نمی توان گفت: فلانی به ده عدد قائل است، بلکه باید گفت: به ده رقم قائل است و این امر به دلیل این است که همه اتفاق دارند اعداد بی نهایت است، ولی تعداد ارقام را اتفاق بر آن ندارند، مثلا شما اگر با ارقام رومی اعداد را بنویسید، آن وقت تعداد ارقام شما از ده خیلی بیشتر است: I، II، X، v و ... می دانید که امروزه با اینکه می گویند در تعداد اعداد نهایتی وجود ندارد ولی در تعداد ارقام اختلاف هست.

رأی چهارم در توجیه سخن فیثاغورس: نظری است که در کتاب معجم فلسفه و دین[۱۰۷] آمده است. این کتاب گرچه خلاصه است ولی بسیار ارزشمند است، در این کتاب نویسنده می گوید: ما باید نظر فیثاغورس را چنین توجیه کنیم که مراد وی از اینکه اعداد، جهان را ساخته اند، این است که فهم جهان جز از راه روابط عددی امکان پذیر نیست؛ یعنی هرکه می خواهد جهان طبیعت را بشناسد باید از طریق یک سلسله گزاره هایی که در آنها روابط عددی بیان می شود، بشناسد.

فرق این رأی با آرای سابق در این است که آنها همه آرای وجود شناختی[۱۰۸] بوده اند، ولی این تفسیر چهارم در واقع یک تفسیر معرفت شناختی[۱۰۹] است؛ یعنی سه تفسیر قبل می گفتند جهان از چه درست شده است، ولی این تفسیر می گوید: فهم ما از عالم واقع باید مبتنی بر عدد باشد. به تعبیری، آنها با جنبه ثبوتی عالم سروکار دارند و این رأی که با عالم معرفت شناختی سروکار دارد با عالم اثبات.

این رأی، رأیی است که امروزه بر روند علم مسلط است و نویسنده کتاب فوق می خواهد این رأی را به فیثاغورس نسبت دهد. امروزه، گفته می شود در قانون تجربی باید مفاهیم کمّی استعمال شده باشد و اگر شما مفاهیم کیفی را به جای مفاهیم کمّی به کار ببرید، ظاهراً قانونی بیان کرده اید، ولی، در واقع، از لحاظ علم تجربی قانونی نگفته اید؛ مثلا اگر کسی بگوید: ضریب انبساط هوا خیلی است یا کم است؛ در اینجا گرچه، ظاهراً، به نظر می آید یک قانون تجربی بیان شده، چون یک قانون کلّی ارائه داده است ولی واقعاً چنین نیست، چون در این گزاره از دو مفهوم «خیلی» و «کم» استفاده شده است که

---

۱۰۵. Symbolism.

۱۰۶. Symbolism.

۱۰۷. Reese, W.L, *Dictionary of philosophy and Relegion*, 470.

۱۰۸. Ontological.

۱۰۹. Epistemolgical.

از مفاهیم کیفی اند و مفاهیم کیفی حدّی ندارند و قابل تصدیق و تکذیب نیز نیستند. هر گزاره ای که در آن مفهوم کیفی استعمال شود، آن گزاره از لحاظ منطقی می تواند قضیه به حساب آید، ولی از لحاظ معرفت شناختی قضیه نیست. از لحاظ منطقی، قول یحتمل الصدق والکذب است ولی از لحاظ معرفت شناختی قضیه نیست، چون هیچگاه احتمال صدق و کذبش به فعلیّت نمی رسد; درست است که این سخن بالقوه یا صادق است و یا کاذب، ولی این بالقوه ای است که هرگز به فعلیّت نمی رسد. لذا گفته اند علوم برای پیشرفت باید رو به کمّی شدن[110] بروند و رمز پیشرفت علوم را هم به همین مطلب می دانند; یعنی به چه دلیل امروزه فیزیک و مکانیک از شیمی پیشرفته ترند؟ چون کمّی ترند، و همین طور شیمی از زیست شناسی و زیست شناسی از روانشناسی پیشرفته تر است چون کمّی تر است و روانشناسی از جامعه شناسی پیشرفته تر است چون کمّی تر است. از نظر دانشمندان، هر علمی زودتر و بیشتر کمّی بشود و مفاهیم کیفی را از درون خود بیرون بریزد پیشرفته تر است و از این نظر است که مشاهده می کنیم علومی که به نظر ما هیچ وقت کمّی به نظر نمی آمد، کمّی شده است و از این جمله است ضریب هوش در روانشناسی که یک امر روانی تاکنون به حساب می آمده است. امروزه جامعه شناسی از روانشناسی و روانشناسی از زیست شناسی عقب مانده تر است و همه به این دلیل است که مفاهیم کیفی بیشتری دارند و کمتر کمّی شده اند. پس این کمّی شدن دو اثر در علوم جدید داشته است: یکی آنکه، هیچ وقت از لحاظ مفاد و محتوای یک گزاره نباید از الفاظ غیرکمّی استفاده شود; یعنی در یک قانون تجربی، هیچ مفهومی را نمی پذیرند مگر اینکه بتوان راهی را برای اندازه گیری مصداق این مفهوم ارائه داد. دوّم اینکه آن سورهای کل و جزء که قدیم برای قضایا به کار می بردند دیگر به کار نمی آید. امروزه، گفته می شود که «کلّ» سور معتبری است چون «کلّ» می گوید «صد در صد» ولی «بعض» یعنی چه؟ دایره بعض از یک تا نود و نه درصد است و چنین مفهومی گرچه ظاهراً کمّی به نظر می آید واقعاً کیفی است، چون قابل اندازه گیری نیست و لذا به هیچ وجه نباید در گزاره های علمی به کار رود و به جای «بعض» باید «اعداد» را به کار ببرید، یعنی ۴۰ درصد، ۵۰ درصد و ... تا اینکه قضیه قابل تصدیق و تکذیب باشد; مثلا اگر بگوییم: بعضی از مردم در اثر وبا می میرند، این سخن قابل تصدیق و تکذیب نیست، ولی اگر بگوییم: ۴۰ درصد مردم فلان شهر در اثر وبا مردند، این سخن قابل تصدیق و تکذیب است. به گزاره هایی که سورشان کل است، یعنی صددرصد است گزاره های کلّی یا Universal می گویند، و آن گزاره هایی را که سورشان از صد درصد کمتر است گزاره های آماری یا Statistical می نامند.

این تلقی، تلقی جدیدی است و با این تلقی، حتی آن گزاره های به ظاهر تجربی که فیلسوفان گذشته بیان می کرده اند، جزو گزاره های علمی به حساب نمی آید، چون در آنها مفاهیم کمّی رعایت نشده است، حتی این گزاره علمی که می گوید: افزایش دمای جسم سبب افزایش حجم آن می شود، امروزه دیگر گزاره علمی نیست با اینکه به نظر می آید این قضیه بسیار واضحی است، ولی از آنجا که اندازه انبساط و مقدار حرارت معین نشده است به هیچ ترتیبی علمی بودن آن را نمی پذیرند.

W. L. Rees نویسنده معجم می گوید رأی فیثاغورس نیز چنین است، یعنی قائل بوده است اگر بخواهید جهان را بشناسید باید با گزاره های کمّی بشناسید; یعنی گزاره هایی می توانند بگویند ما کاشف واقعیم که در آنها روابط کمّی و عددی بیان شود.

---

۱۱۰. quantitave.

اما آیا این کمّی شدن خوب است یابد؟ فیلسوفان علم می گویند: این امر بسیار مستحسنی است و پیشرفت ما در گرو کمّی شدن است و کسانی هم مثل «رنه گنون» فیلسوف و عارف فرانسوی می گوید، این علامت شومی و بدی است.[۱۱۱] از علائم سیطره کمیت بر ذهن ما این است که خیال می کنیم هرچه بهتر است، حتماً گران قیمت تر هم هست، ولی در قدیم چنین تصوّری نبوده است. علاوه بر اینکه، تمام فضائل انسانی را نمی توان با عدد سنجید و بسیار بعید است که بتوان چنین رأیی را به فیثاغورس نسبت داد.

تا به حال چهار تفسیر و رأی را در توجیه سخن فیثاغورس گفتیم ولی باید توجه داشت که گرچه غیر از این چهار تفسیر، تفاسیری دیگر گفته نشده ولی در ذیل هر کدام از این چهار تفسیر روایات مختلفی وجود دارد. یعنی آن تفسیری که به حساب مربوط می شود (روایت اول) و روایات و رأیهای دیگر هر کدام تقریرات متعددی دارد، مثلا رأی دوّم را با دو نقل قول و تقریر بیان کردیم. در واقع، اهمیت فیثاغورس تنها و تنها به خاطر نظریه اعدادش نیست، نظریه اعداد، وی را فقط به فیلسوفان قبل از خودش نزدیک می کند.

### آرای فیثاغورس در باب انسانشناسی

در باب غایت حیات آدمی، نظر فیثاغورس این بود که غایت حیات آدمی ارتباط او با خداست و اساساً ارزش و هدف حیات انسانها به این است که با خدا ارتباط پیدا کنند. باید توجه داشت که وقتی می گوید: خدا، نباید ذهنمان متوجه خدای پاک، مجرّد و پیراسته ای که در دین اسلام مطرح است بشود; بلکه همانطور که در آینده توضیح خواهیم داد تفکیک دقیق بین مادّی و مجرّد از زمان سقراط به بعد رخ داده است و بنابراین در زمان فیثاغورس هم تلقی شان از خدا، چنان موجود پاک و پیراسته و منزّه از زمان و مکان و ... نبوده است. علاوه بر اینکه تصور شرک آمیزی در یونان قدیم از خدا وجود داشته است و قائل به خدایان بوده اند و حتی در عبارت (Relation to Divine) که به معنای «ارتباط با خدا» است، کلمه Divine هیچگاه به معنای خدای احد واحد نیست، بلکه خدای واحد را با کلمه God نشان می دهند.

فیثاغورس معتقد بوده است که غایت حیات آدمی، ارتباط الهی یافتن است، باید بکوشیم با خدا ارتباط پیدا کنیم و در غیر این صورت زندگی ما به غایت روحانی خودش نرسیده است. ممکن است زندگی ما به غایت زیست شناختی خودش برسد ولی به غایت روحانی رسیدن امر دیگری است که تنها در سایه ارتباط با خدا حاصل می شود.

به نظر او اثری که ارتباط با خدا در زندگی آدمی دارد، این است که زندگی فردی و اجتماعی انسانها را نظم می دهد، هر که به خدا نزدیک می شود، زندگی فردی و اجتماعی اش نظم و سامان می یابد. در مورد زندگی اجتماعی او می گوید: «قانون اساسی و سایر قوانین و حقوقی که در یک اجتماع وجود دارد، تنها در سایه ارتباط با خدا معنا پیدا می کند». به تعبیری وقتی فردی با خدا مرتبط می شود، علم پیدا می کند که چه باید بکند و چه نباید بکند، چه در زندگی خودش و چه در ارتباط با دیگران. بنابراین قوانین و حقوقی معتبرند که از این ارتباط الهی نشأت پذیرفته باشند و به تعبیر ساده تر: شما «خود قانونگذار» نمی توانید باشید چون نظم یعنی رعایت قوانین. پس وقتی می توانیم منظم باشیم که قانون داشته باشیم و طبق آن قوانین حرکت کنیم و چون انسان «خود قانونگذار» نمی تواند باشد، بنابراین به منبعی احتیاج دارد تا این نظم از آن سرچشمه بگیرد.

---

۱۱۱. گنون، رنه، سیطره کمیت و علائم آخر زمان; ترجمه علیمحمد کاردان، دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۶۱.

نکته دیگری که او مطرح می کند این است که ارتباط با خدا از طریق فلسفه حاصل می شود و جز از این طریق کسی ارتباط با خدا پیدا نمی کند. در این باره وی نظریه ای در باب انسانها ابراز کرده که یک نوع سنخ شناسی انسانهاست.[۱۱۲]

در این تیپ شناسی وی می گوید انسانها سه دسته اند:

۱. انسانهایی که در جستجوی موفقیت (Success) هستند;

۲. انسانهایی که در جستجوی لذّت (Pleasure) هستند;

۳. انسانهایی که در جستجوی حکمت (Wisdom) هستند.

انسانهایی که دنبال لذتند، یعنی در پی آنند که اوضاع و احوالی مساعد با بدن خود و غرایز خود به دست بیاورند. اینها در واقع جهان را منحصر در خوردن و آشامیدن، تهیه پوشاک و مسکن، ارضای غریزه جنسی، خواب، استراحت و تفریح می دانند; یعنی زندگی اینها در این هشت چیز خلاصه می شود و در ارتباط با هر کدام شی ای مسانخ با بدنشان را می طلبند.

کسانی هستند که از این دسته بالاترند و از این لذات چشم پوشی می کنند، برای اینکه به موفقیت دست یابند و به نظر می آید که گویا با دیگران در مسابقه ای شرکت جسته اند و می خواهند در این مسابقه جلو بیفتند و لذا از این لذات صرف نظر می کنند، از تن خود دریغ می کنند تا به موفقیت برسند. کسانی هستند که حالت اجتماعی زندگی آنها اهمیت بیشتری از حالت فردی اش دارد و لذا همهوقت خود را در مسابقه می بینند; معمولا سیاستمداران و کسانی که به دنبال قدرتند، به دنبال جاه و مقامند از این قبیلند و همین طور کسانی که خود را در ماجراجوییها، اکتشافات و مسافرتهای دریایی بسیار خطرناک می اندازند، از این سنخند.

اما کسانی هم هستند که اینها را هم فراموش می کنند و به دنبال حکمت می گردند. فیلسوفان در نظر وی از همین دسته اند; یعنی کسانی هستند که لذت و توفیق را کنار گذاشته اند. این تقسیم بندی انسانها به لحاظ مشی مطلوب آنها بود; اما می توان انسانها را براساس حالت روانشناختی آنها نیز تقسیم بندی کرد. او قائل است که انسانها را می توان چنین سنخ شناسی[۱۱۳] کرد:

۱. انسانهایی که اساساً کنجکاوند (Curious)، همه وقت در مقام پرس و جو هستند و دائماً می پرسند که چرا چنین شد؟ چرا چنان نشد؟ چرا این شیء با آن شیء دارای ارتباط است و چرا چنین نیست؟

۲. انسانهای جاه طلب (Ambitious); که اصلا در اندیشه اینکه جهان چگونه هست، پدیده ها چگونه هستند، چه چیزی با چه چیزی نحوه ارتباطی دارد، چه فعل و انفعالی دارند و چه فعل و انفعالی ندارند، نیستند. در پی مباحث نظری بر نمی آیند، بلکه به دنبال جاه طلبی اند، فقط به دنبال این هستند که نوعی تفوّق بر دیگران در خودشان ببینند، به تعبیری گویا زندگی را یک میدان کارزار و مسابقه می دانند و اعتقادشان بر این است که ما در این مسابقه باید برنده شویم.

۳. انسانهای طمعکار و طماع (Covetous); که نه آن کنجکاوی را دارند و نه این جاه طلبی را; اینها کسانی هستند که گویا صحنه زندگی را اجتماعی نمی بینند. فرض کنید اگر در تنهایی مطلق بودید و هیچ کس دیگر با شما نباشد، چه نیازهایی در شما وجود می داشت؟ قطعاً نیازهای بدنی تان با شما می بود. اینها انسانهایی هستند که همیشه خود را چنین می پندارند،

---

۱۱۲. اهمیت این نظریه به این لحاظ است که یکی از نظریات ماندگار تاریخ درباره فکر و فرهنگ بشری شده است و در آینده خواهیم دید که این نظریه عیناً به آرای افلاطون است و دیگر فیلسوفان نیز منتقل شده و حتی امروزه بخشی از آن مورد قبول است.

۱۱۳. Types of Humanity.

همیشه خود را در خلأ می بینند، دنبال نیازهای بدنی اند; یعنی دنبال پوشاک، مسکن، خواب، خوراک، آشامیدن، تفرج و گشت و گذار و دنبال ارضای غریزه جنسی و استراحت; این هشت امر بدنی را خوب فهم می کنند. تمام همّ و غم زندگیشان در این است که این هشت امر را هرچه بیشتر کماً و کیفاً تحصیل کنند. ما امروزه به چنین انسانهایی می گوییم: انسانهای عیّاش و خوشگذران.

همانطور که گفتیم هرکدام از این سه دسته به دنبال چیزی هستند، انسانهای دسته اول به دنبال حکمتند; انسانهای دسته دوم به دنبال توفیقند و انسانهای دسته سوم به دنبال لذتند. در پاره ای از نوشته های دیگر فیثاغورسیان این سه لفظ به سه تعبیر دیگر تبدیل شده: از حکمت به معرفت «Knowledge»، از موفقیت به احترام و افتخار «Honour» و همین طور از لذت به منفعت «Profit» تعبیر شده است.

البته باید توجه داشت که گرچه ما برای هرکدام از اینها دو لفظ به کار بردیم، ولی نباید اینها را با هم خلط کرد، یعنی یا باید از سه لفظ اول (Pleasure-success-wisdom) استفاده نمود و یا از سه لفظ دوّم (Honour-Profit-Knowledge). تمامی این الفاظ در تعبیرات فیثاغورسیان به چشم می خورد و در کتاب منابع و کتابشناسی فیثاغورسیان[114] مجموعه رسائل و کتابهایی که خود فیثاغورسیان نوشته اند و همچنین نام مجموعه کتابهایی که درباره آنها نوشته شده، در این کتاب آمده است. به حکمت، موفقیت و لذت و مترادف مسامحی آنها میلهای انسانی هم می گویند.

به مناسبت بیان سنخهای آدمی و امیال او در نظر فیثاغورس، اشاره ای اجمالی به نظریه افلاطون که مشابه آن است، خواهیم داشت. افلاطون نظریه ای دارد که به نظریه «سه جزئی بودن نفس آدمی» معروف است،[115] البته تعبیر جزء برای نفس تعبیر صحیحی نیست، چون مفهوم جزء، کمی است ولی نفس آدمی کمیت دار نیست و لذا بعضی به جای جزء از قوه و نیرو نام می برند، یعنی می گویند: نظریه سه قوه بودن آدمی یا سه نیرویی و سه کار کردی بودن او، یعنی نفس آدمی سه کارکرد دارد.

۱. جزء عقلانی نفس آدمی (Rational); افلاطون گاهی از این جزء به جزء استدلال گر نفس آدمی (Reasoning) تعبیر می کند. این جزء همان جزئی است با آن معرفت، شناخت و آگاهی پیدا می کنیم.

۲. جزء با اراده نفس آدمی (Spirited);[116] جزء با همّت و یا «با نشاط»، البته اگر نشاط را به معنای «فعالیت ارادی» بگیریم.

۳. جزء آرزومند نفس آدمی Desirous; جزء میل کننده و به تعبیری که بعضی گفته اند: جزء شهوانی نفس آدمی. البته خود افلاطون گاهی از این جزء به جزء خواهان تغذیه و تولید مثل تعبیر می کند.

در نظریه افلاطون، اینها در واقع سه جزء نفس آدمی اند. هرکدام از اینها در نظر او فضیلت خاصی دارد و ما از آن در شکل زیر به ستون فضائل نفس آدمی یا فضائل متناظر با اجزای نفس آدمی تعبیر می کنیم:

| Corresponding virtues | Three Parts |
|---|---|
| Wisdom «حکمت یا فرزانگی» | غایت و کارکرد آن Rational or Reasoning «جزء عقلانی» |
| Courage «شجاعت،[117] دلیر بودن» | غایت و کارکرد آن Spirited «جزء با همت» |
| temperance «عفت، خویشتن داری»[118] | غایت و کارکرد Desirous «جزء آرزومند» |

---

۱۱۴. The Pythogoream sourcebook and librarary.

۱۱۵. ر.ک. به: جمهوری، کتاب چهارم.

۱۱۶. این لفظ دارای معانی دیگری نیز هست.

۱۱۷. منظور از شجاعت، پهلوانی و قوت و قدرت بدنی نیست، بلکه خود وی تعریف دقیقی از شجاعت ارائه می دهد که در آینده ذکر خواهیم کرد.

تفاوتهایی که بین نظریه فیثاغورس و افلاطون وجود دارد این است که:

۱. در نظریه فیثاغورس انسانها تیپولوژی و سنخ شناسی شده اند و اصلا فرض اینکه نفسی در کار هست یا نیست و ما دارای روح هستیم یا نیستیم، گفته نشده است; ولی در نظریه افلاطون پذیرفته شده است که اولا ما دارای روحیم و ثانیاً روح ماده و مادی نیست و مجرد است و ثالثاً همین روح مجرد، دارای سه کارکرد است، یعنی حتی اگر کسی ماتریالیست هم باشد و قائل به تجرّد روح، می تواند قائل به سه سنخ انسانی که فیثاغورسیان قائل بودند، باشد. ولی در نظریه افلاطون پیشفرضش قبول تجرد روح است.

۲. فیثاغورس بسیار تأکید دارد بر اینکه ما مختاریم هرکدام از این سه میل را بخواهیم انتخاب کنیم، به تعبیری که خود وی به کار می برد هر انسانی باید در زندگی این را برگزیند این را که یا عاشق حکمت باشد یا عاشق موفقیت و یا عاشق لذت. اینگونه قبول اختیار صد در صد دادن برای انسان، هیچگاه در نظریه افلاطون ـ چنانکه توضیح خواهیم ـ وجود ندارد داد.

۳. افلاطون اصلا اعتقاد بر این ندارد که ما باید دو تا از این سه میل را به نفع میل دیگری تعطیل کنیم، بلکه قائل است که ما باید حق هرکدام از این سه جزء را استیفا کنیم. از این نظر افلاطون قائل است به اینکه ما نوعی هماهنگی در روح می طلبیم و این هماهنگی به شرط اینکه حق هرکدام از این سه ادا شده باشد، به دست می آید; یعنی هماهنگی روح تنها در صورتی به دست می آید که بین این سه میل و نیرو عدالت رعایت شود و می گفت: «عدالتی» که در اینجا می گوییم هرگز به معنای تساوی نیست بلکه به معنای این است که حق هر کدام را رعایت کنیم، نه اینکه به هر سه جزء به طور مساوی پرداخت، بلکه حق هرکدام را به همان اندازه که دارد باید ادا کرد. وی می گفت که حق این سه با هم متفاوت است، بیشترین سهم را باید به جزء عقلانی بدهیم و در درجه دوم باید به جزء ارادی و همت پرداخت و در درجه آخر به جزء شهوانی. پس وی معتقد نیست که باید دو تا از این سه جزء را به نفع دیگری کنار گذاشت بلکه آن چیزی که برای ما کمال مطلوب است هماهنگی روحی است و این در صورتی حاصل می شود که ما عدالت را بین این سه جزء رعایت کنیم و عدالت هیچگاه به معنی تساوی نیست.

او معتقد است هماهنگی روحی وقتی از دست رفت، چیزی به نام اضطراب روانی به جای آن می آید و آن وقتی است که یکی از دو امر زیر برای شخصی پیش آید: نخست اینکه: هر کدام از این سه جزء به راه خود بروند و از خود، خود مختاری نشان دهند و اگر بخواهید مانع این انحراف شوید، راهش این است که دو تا از این سه نیرو، تحت نیروی عقلانی قرار بگیرد; یعنی در عین اینکه حق هر سه را ادا می کنید، آنکه داور و قاضی و حاکم است بخش عقلانی است; بخش عقلانی باید داوری کند که حق این سه بخش به چه میزانی است.

دوم اینکه: هر کدام از این سه نیرو، در عین حال که مطیع و منقاد جزء عقلانی اند ولی در عمل به حق خود دسترسی پیدا نکنند. افلاطون معتقد بود سلامت روحی این گونه حاصل می شود که: اولا دو جزء شهوانی و با همت، انقیاد در مقابل جزء عقلانی را بپذیرند و ثانیاً حق هر کدام از این سه نیرو استیفاء شود; پس اگر از تناول بعضی غذاها خودداری کنیم باز هم انسانهای کاملی نخواهیم بود، بلکه انسانهای ناقصی خواهیم بود.

---

۱۱۸. البته در نظر افلاطون به جای عفت از کلمه «اعتدال» نام برده می شود، ما از ذکر آن خودداری کردیم تا با عدالت خلط نشود و از این نظر است که در تاریخ فلسفه نظریه سه جزئی بودن نفس را ابتدا به افلاطون نسبت می دهند ولی آنگاه که وارد بحث می شوند، توضیح می دهند که این نظریه از فیثاغورس به ارث رسیده است.

به نظریه فیثاغورس بر می گردیم: وی معتقد بود تنها فلسفه است که ارتباط انسان با خدا را میسور می سازد. در اینجا این سؤال مطرح می شود که فلسفه یعنی چه؟ فیثاغورس در پاسخ می گفت: فلسفه یعنی عشق به حکمت[۱۱۹]; و از این نظر اولین کسی که در تاریخ به جای آن که خودش را حکیم بداند، عاشق حکمت نامید فیثاغورس است، برخلاف آنچه درباره سقراط مشهور شده است. ما نوشته هایی از فیثاغورس در دست داریم که وی تصریح می کند به اینکه من سوفسیت نیستم، حکیم نیستم، من فقط عاشق حکمت ام، یعنی فیلسوف هستم. پس وقتی وی می گوید: راه رسیدن به خدا به این است که ما فیلسوف شویم، اصلا نباید این چنین برداشت کرد که راه رسیدن به خدا این است که ما یک سلسله آرای فلسفی را یاد بگیریم. آرای فلسفی، فلسفه نیست بلکه خود حکمت است و راه رسیدن به خدا خود حکمت نیست، بلکه عشق به حکمت و طلب و اشتیاق درونی نسبت به حکمت است که شما را به خدا می رساند. خود اینکه انسان حقیقت طلب و شیفته حق باشد، این شیفتگی است که انسان را به خدا می رساند. پس حکیم بودن مهّم نیست، آنچه اهمّ است شوق و اشتیاق درونی است، هرکه حقیقت طلب است به خدا می رسد. فراوانند کسانی که در یک جهت و یا جهاتی به حقیقت رسیده اند ولی به خدا نرسیده اند; به حقیقت رسیدن با عشق به حقیقت و کنجکاوی و عطش درونی بسیار فرق می کند. شوق درونی به اینکه بدانیم کنه موجودات چیست، سبب ارتباط ما با خداست، چه به این حقیقت برسیم و چه نرسیم. این تفاوت، تفاوتی است که امروزه از آن به «عالِم» و «دارای روحیه علمی» تعبیر می شود، بسیارند کسانی که عالمند ولی روحیه علمی ندارند و همین طور بالعکس; یعنی فراوانند کسانی که روحیه علمی دارند ولی عالم نیستند و البته به ندرت هم کسانی یافت می شوند که هم عالمند و هم دارای روحیه علمی اند[۱۲۰] روحیه علمی هم آنگاه حاصل می شود که یک سلسله ویژگیهای روحی در انسان باشد. قوت نقادی و اینکه شخص بتواند رأی و سخن دیگران را به خوبی نقد کند، یکی از این ویژگیهاست. ویژگی دیگر تحمل و پذیرش انتقاد است، پس شخصی که نمی تواند در مقابل انتقاداتی که از او می شود تاب بیاورد، دارای روحیه علمی نیست. اگر کسی سعه صدر و قدرت شنیدن انتقاد را داشته باشد، هر چقدر هم از علوم کسب کرده باشد چیزی جز یک کتابخانه ناطق نیست.

امّا چگونه می توان از طریق عشق به حمکت به خدا رسید؟ چگونه می توان از طریق فلسفه به خدا رسید؟

وی ابتدا ما را با مفهوم «نجات» یا مفهوم «رهایی» یا «فلاح» که در همه ادیان هم هست، آشنا می کند. یکی از ویژگیهای همه ادیان این است که هیچ دینی به مخاطبان خود نگفته است که وضع موجود، وضع مطلوب و آرمانی است. در واقع، پیام مشترک همه ادیان این است که انسانها دو وضع دارند: ۱. وضع موجودِ نامطلوب; ۲. وضع مطلوبِ ناموجود.

توجه به این نکته لازم است که حتی اگر ادیان از لحاظ «اجتماع گرا» و «فردگرا» بودن با هم فرق کنند، در این مطلب با هم فرقی ندارند. اگر دینی صد در صد فردگرا باشد، معنایش این است که برای فرد آدمی وضع روحی مطلوبی وجود دارد که هم اکنون این وضع موجود نیست; ولی باید بدان برسد; و اگر دینی باشد که علاوه بر جهات فردی به جهات جمعی هم بها داده باشد، معنایش این است که هرکدام از افراد آدمی، وضعی که در درونشان دارند، نامطلوب است، علاوه بر این وضع اجتماعی شان هم مطلوب نیست، یک وضع اجتماعی مطلوب هم وجود دارد که البته الآن موجود نیست و باید آن را تحقق

---

۱۱۹. Philo به معنای دوستدار و عاشق است و Sophos را معادل حکمت قرار داده اند. البته در زبان یونانی سه لفظ برای عشق وجود دارد: Agage,Erose,Philo، این سه لفظ گرچه با یکدیگر اندک تفاوتی دارند ولی در این که هر سه بیانگر یک سوز درونی است، مشترکند.

۱۲۰. در این باره ر.ک. فراستیه، ژان، شرایط روح علمی، ترجمه علیمحمد کاردان.

ببخشند. هیچ دینی نیست که گفته باشد وضعِ موجود، همان وضع مطلوب است. این مفهوم را مفهومِ «نجات» یا «رهایی» می گویند؛ البته با تفاوت تعبیری که در ادیان وجود دارد.[۱۲۱]

فیثاغورس مفهوم نجات را به این صورت تصویر می کرد که اساساً در دنیا زیستن و زندگی این جهانی بد است. البته در این جهت ادیان دو دسته می شوند:

۱. ادیانی که قائلند می توان در دنیا زندگی خوبی کرد؛ بنابراین نفس زندگی دنیوی قبحی ندارد، به طور مثال می گویند حضرت علی بن ابی طالب(ع) در دنیا زندگی کرد و خوب هم زندگی کرد، یعنی به آن زندگی مطلوب خود رسید.

۲. ادیانی که قائلند به اینکه اساساً نفس در دنیا زندگی کردن بد است؛ یعنی این چنین نیست که ما بتوانیم در دنیا زندگی کنیم و بعضی دارای زندگی دنیوی مطلوب و بعضی دارای زندگی دنیوی نامطلوب باشند، بلکه زندگی دنیوی همواره و برای همه کس نامطلوب است.

فیثاغورس در این دسته دومی بود، یعنی می گفت دنیوی بودن مساوی با بد بودن است. این مقدمه اول را ضمیمه کنید به این مطلب که وی درباره انسان قائل به تناسخ (transmigration) بود. تناسخ یعنی روح یا نفس (و یا هر تعبیری دیگر)، وقتی انسان می میرد، یا با فاصله و یا بی فاصله به یک موجود دیگری تعلق می گیرد و از طریق آن موجود دیگر، دوباره به دنیا بر می گردد و سالها در دنیا زندگی می کند و با از بین رفتن آن موجود، دوباره تعلق به بدنی دیگر می گیرد.[۱۲۲] نتیجه دو نظریه این می شود که ما دائماً به دنیا بر می گردیم و در عین حال در دنیا زندگی کردن هم بد است، پس نجات به چه چیزی است؟ به اینکه ما کاری کنیم که به دنیا باز نگردیم و این دایره بازگشتنها در یک جا متوقف شود. باید کاری کنیم که یک بار برویم و باز نگردیم، اگر کسی توانست کاری کند که بعد از آنکه برای بار اول روحش از این جهان رفت، دیگر به این جهان باز نگردد؛ در این صورت وی نجات پیدا کرده است. پس «نجات» به این است که ما تجسّد مجدد پیدا نکنیم، اگر این تجسم مجدد یا تجسد مجدد[۱۲۳] را از بین ببریم، نجات پیدا کرده ایم.

در این صورت جای این سؤال هست که اگر کسی رفت و برنگشت، او به چه چیزی اتصال پیدا می کند؟ وی در پاسخ می گفت اینها اتصال با خدا پیدا می کنند. اتصال به خدا چیزی جز جلوگیری از تجسم مجدد نیست؛ تا ما در این دنیا هستیم و در این چرخه (cycle) هستیم نجات پیدا نمی کنیم.

نکته قابل توجّه آن است که آیا برای جاودانه ماندن غیر از این راه دیگری هم وجود دارد یا وجود ندارد؟ دو نظر کلّی درباره جاودانگی وجود دارد:

۱. جاودانگی اصولاً معنا ندارد، انسان وقتی مُرد، دیگر هیچ چیز از او باقی نمی ماند.

۲. نظر دیگری که قائل به جاودانگی انسان است، خود بر دو قسم است: عده ای آن را از طریق رجعت به دنیا می دانند، این همان قول به تناسخ است. از لحاظ دینی و مذهبی ریشه این نظریه به زمانی طولانی قبل از فیثاغورس (حدود هشت هزار

---

۱۲۱. salvation (نجات در مسیحیت)، Liberation (رهایی) در بوداگری و فلاح در اسلام؛ در همه این الفاظ، مفهوم از تنگنا بیرون آمدن لحاظ شده است؛ فیثاغورس نیز از تعبیر نجات استفاده می کرده است.

۱۲۲. درباره ماهیت تناسخ چهار نظریه وجود دارد: الف ـ عده ای تناسخ را از باب و مقوله «نسخ» می دانند یعنی قائلند به اینکه روح پس از مرگ بدن تعلق به بدنِ انسان دیگری می گیرد؛ ب) عده ای آن را از مقوله «مسخ» می دانند، یعنی قائلند به اینکه روح پس از مرگ بدن، به بدن حیوان غیر انسانی دیگری تعلّق می گیرد؛ ج) عده ای آن را از مقوله «فسخ» می دانند، یعنی تعلق گرفتن روح به یک نبات؛ د) برخی آن را از مقوله «رسخ» می دانند، یعنی تعلق روح به کالبد جماد.

۱۲۳. reincornation.

سال قبل از میلاد) باز می گردد. تمامی ادیان شرق، ادیانی که در چین، هند و ... وجود دارند، تقریباً عمومشان به بازگشت به این جهان قائلند، یعنی معتقدند که انسان دائماً در حال رفتن و بازگشتن است; ولی از لحاظ فلسفی، نخستین فیلسوفی که این نظریه را ارائه داده فیثاغورس بوده است; یعنی ما قبل از فیثاغورس فیلسوف معتقد به تناسخ نداریم. فیثاغورس قائل به تناسخ از مقوله «مسخ» بوده و اعتقاد داشت حتی می توان تشخیص مصداق داد.[۱۲۴]

ادیانی مثل اسلام، یهودیت و مسیحیت معتقدند چنین نیست که ما می رویم که دوباره بازگردیم، ما می رویم که نیاییم ولی جاودانه هم می مانیم. اینها هم در درون خودشان به دو دسته قایل تقسیمند:

الف ـ قائلان به جاودانگی ارواح (immortality of the souls)

ب ـ قائلان به رستاخیز ابدان (Resurrections of the bodies)

البته باید توجه داشت که جاودانگی ارواح و رستاخیز ابدان به معنای اصطلاحی رایج در دین اسلام نیست.

تفاوت این دو نظر به صورت اجمالی از این قرار است که قائلان به «جاودانگی ارواح» معتقدند خودآگاهی و دیگر آگاهی انسانی، از مرحله تولد تا بی نهایت که ممکن است نقطه ما قبل آخر آن قیامت باشد، بدون وقفه ادامه دارد.

اما معتقدان به نظریه «رستاخیز ابدان» معتقدند خودآگاهی و دیگرآگاهی انسانی، از مرحله تولد تا مرگ وجود دارد و با وقوع مرگ هر دو حالت آگاهی از دست می رود تا اینکه قیامت برپا شود و به تعبیر اسلامی آن، در عالم برزخ خودآگاهی و دیگرآگاهی وجود ندارد، اما با برپا شدن قیامت، هر دو حالت به انسان برمی گردد.[۱۲۵]

نظریه «رستاخیز ابدان» در درون خودش به دو نظریه قابل تقسیم است: عده ای قائلند این رفت و برگشت خودآگاهی و دیگرآگاهی انسانی مربوط به ماهیت انسان است، اعم از اینکه نیکوکار یا بدکار باشد; و عده ای دیگر قائلند برگشت خودآگاهی و دیگرآگاهی بعد از مرگ (مثلا در قیامت) خاص نیکوکاران است و گویا بدکاران با مرگ به خواب ابدی فرو می روند و جاودانه نخواهند شد.

البته گروه اوّل در اینکه همه انسانها با پیدا کردن خودآگاهی و دیگرآگاهی، دارای نعمت و ثواب و پاداشند یا اینکه مختص نیکوکاران خواهد بود، اختلاف دارند.

در باب رأی اسلام لازم است مطالعه و بررسی شود که نظر اسلام کدام یک از آرای فوق می باشد؟ قطعاً اسلام قائل به رجعت که نیست. متکلّمان ما بسیار جدّی از قدیم الایام این رأی را مردود می دانسته اند و یکی از مطاعن براهنه در نظر آنها همین رجعت بوده است، ولی آیا اسلام به جاودانگی ارواح قائل است یا به رستاخیز ابدان؟ بعضی از آیات و روایات دال بر نظر اوّلند و بعضی از آیات به نظر می رسد که ظاهراً نظر دوّم را می خواهند بگویند; یعنی از ظاهر روایات و آیات و استظهاری که از آنها می شود، می توان هر یک از دو نظر را برداشت نمود و در این باره باید یک تحقیق دقیق متکلمانه صورت بگیرد; مثلا در آیه «اللّه یتوفی الأ نفس حین موتها والتی لم تمت فی منامها»;[۱۲۶] یعنی در دو حالت است که نفس شما را اخذ می کنیم: ۱ ـ در حالت خواب ۲ ـ در حالت مرگ. توجه کنید که ما باید فرق میان خواب و بیداری را بفهمیم تا بدانیم که چه چیز است که به هنگام خواب از ما اخذ می شود. وقتی دقت کنیم می بینیم که تفاوت حالت بیداری و خواب

---

۱۲۴. در تاریخ فلسفه آمده است که روزی مردی به شدت سگی را می زد، فیثاغورس جلو رفت و از آن سگ دفاع کرد. یارانش به وی اعتراض کردند که چرا به یک مرد حملهور شدی و از سگی دفاع نمودی؟ وی گفت: این دفاع از آن سگ نبود، بلکه دفاع از فلان رفیقم بود که چند سال پیش از دنیا رفته بود و اینک کتک می خورد.

۱۲۵. در حالت خواب بر اینکه دیگر آگاهی انسان از بین می رود، اتفاق نظر وجود دارد، ولی درباره اینکه خودآگاهی انسان چگونه است اختلاف نظر هست.

۱۲۶. زمر / ۳۹

آن حالت خودآگاهی است که در حالت بیداری هست ولی به هنگام خواب نیست. پس اگر خداوند فرموده باشد که من در حالت خواب این آگاهی را از شما می گیرم و بعد هم گفته باشد که در حالت مرگ هم این کار را می کنم، به نظر می رسد، نظر جاودانگی ارواح با ظاهر این آیه تأیید می شود. البته همانطور که گفته شد موضوع نیازمند بررسی کاملتر است و ما نیز موضع مشخصی فعلا نداریم. به ادامه بررسی رأی فیثاغورس درباره «نجات» می پردازیم، مهمترین سؤال در برابر نظر او این است که راه نجات در چیست؟ چگونه زندگی کنیم تا «نجات» پیدا کنیم و اگر چگونه زندگی کنیم، سرنوشت ما هلاکت خواهد بود؟

وی معتقد است که ما از طریق «دین» نجات می یابیم، امّا دینی را که فیثاغورس می گفته است با دینی که مدّ نظر ماست، فرق می کند، لذا ویژگی های دینی را که مورد نظر وی بوده است بیان می کنیم. اولا درباره شخص فیثاغورس باید بدانید که کشف و کرامات زیادی درباره وی نقل شده است، مخصوصاً آن کشف و کرامتی که در همه تواریخ از آن نام برده اند، این است که در یک زمان واحدی، در دو شهر با فاصله زیاد دیده شده است; گویا می توانسته است تجسّد به اجساد گوناگون داشته باشد، ولی هیچگاه نمی توان ویژگیهای خود فیثاغورس را به حساب دین فیثاغورس گذاشت، چرا که اساساً موارد فراوانی است که بنیانگذار یک دین، خود بشخصه دارای ویژگیهایی است که در دینی که او بنیان نهاده وجود ندارد، ولی در شخص او به عنوان یک شخص خاص وجود دارد. این سخن درباره دیگر بنیانگذاران ادیان و مسالک هم صادق است، یعنی هر بنیانگذار دین و مسلکی یک قوّت شخصیتی دارد که این قوّت در بعضی وجوه جلوه گر می شود ولی به حساب دین او نمی توان گذاشت، بلکه باید بسته به منش شخص دانست.

### ویژگیهای دین فیثاغورس

#### ۱. آداب و مراسم سرّی تشرف[۱۲۷]

اساساً تشرّف به معنای ورود شخص به سلک خاصی است، معمولا این اصطلاح در حلقه های صوفیه فراوان به کار برده می شود و فلان شخص را به حلقه صوفیان خاصی مشرّف می کنند. از قدیم الایام ورود به یک مذهب خاص، بدون آداب و مراسم خاص صورت نمی گرفته است، معمولا هرکس می خواست وارد یک دینی، حلقه ای، مذهبی و مسلکی شود، اینگونه نبود که بگوید من متعلق به فلان فرقه ام و فلان دین و مذهب را پذیرفته ام، بلکه می بایست یک سلسله آداب و مراسم را انجام می داد که بیانگر ورود به آن مذهب خاص بود. مثلا در دین یهود، ختنه کردن از آداب و مراسم ورود به دین یهود به حساب می آید که اسلام هم این را پذیرفت که ختنه پسران علامتی باشد برای ورود به دین; یا مثلا مسیحیان غسل تعمید می کنند و این را علامت ورودشان به دین مسیح می دانسته اند. مسلمانان، بسیار از این ناحیه تحت هجوم مسیحیان بوده اند که چرا دین شما آداب و مراسم تشرّف ندارد و صرف گفتن «اشهد ان لا اله الاّ اللّه و اشهد انّ محمداً رسول اللّه(ص)» را برای ورود به دین کافی می دانید و چرا مثل ما مثلا غسل تعمید[۱۲۸]ندارید؟

در دین فیثاغورس هم آداب و مراسم تشرف وجود داشته ولی به صورت سرّی بوده است. شخص را در یک مکانی وارد می کرده اند و یک سلسله آداب و مراسمی بر روی او انجام می داده اند، مثل آداب و مراسمی که امروزه فراماسونرها دارند.

---

۱۲۷. Secret Initation Ceremonies.

۱۲۸. غسل تعمید این است که ظرفی را پر از آب می کردند و در آن ماده زرد رنگی مثل زردچوبه می ریختند تا رنگ آن زرد شود. سپس شخص را در این آب فرو می بردند. آنگاه وی در آفتاب می ایستاد و این آب زرد رنگ به او می خشکید و این علامت ورود او به دین مسیح بود. قرآن در پاسخ می فرماید: صبغةَ اللّه ومَن اَحسَنُ مِنَ اللّه صِبغَةً. شما زرد زدن به خود را علامت تشرف به دین می دانید، ما رنگ خدایی به خود زدن را و کدامین رنگ از رنگ خدا خوشتر است؟

## ۲. درجات مختلف تعلق به دین[۱۲۹]

چنین نبوده است که همه افرادی که وارد دین فیثاغورس می شده اند همه در یک رتبه باشند، بلکه درجات آنها فرق می کرد. اوّلا شخصی که می خواست وارد دین شود می بایست از لحاظ شخصیت و منش مورد بازرسی قرار گیرد تا معلوم شود چه ویژگیها و منشی داراست؟ شجاعت، صبوری، راستگویی و عدم دلبستگی به مال از جمله موارد آزمون بودند. بعد که فرد از این بازرسی موفق بیرون می آمد، آداب و مراسم سرّی خاصی در مورد وی انجام می شد. مرحله اول ورود به دین را «نوآموزی» می گفتند که مدّت پنج سال طول می کشید. کسانی که این مرحله را پشت سر می گذاشتند خود به دو دسته تقسیم می شدند، یک دسته کسانی که استعداد یادگیری تعالیم عمیقتر را داشتند؛ و دسته ای که چنین استعدادی در ایشان دیده نمی شد. دسته دوّم مثل عوام الناس متدیّنان هر دینی تا آخر به صورت «نوآموز» باقی می ماندند؛ امّا دسته اوّل بعد از دوران «نوآموزی» دوره ای را پشت سر می گذاشتند که به آن دوره «آزمایش» و «پرورش» می گفتند.

آزمایش به این معنا بود که آیا آن صفاتی را که در دین فیثاغورس برای یک شخص لازم است، در این شخص محقق شده یا نشده است؟ مثلا در دین فیثاغورس اصل بر سکوت است، یعنی در همه موارد باید سکوت کرد مگر در مواردی که ضرورت، ما را به سخن گفتن وا می دارد. پس هر پُر حرفی در آزمایش مردود بوده است. شخصی که از این آزمایش سرافراز بیرون می آمده در دوره «پرورش» وارد می شده است و هر کس پرورش می یافت به «عضویت» در می آمد. اعضا بسیار مهم بوده اند و خودشان حلقه ای از نوآموزان را تربیت می کرده اند. همچنین یک سلسله مراتبی بینشان وجود داشت، ـ مثل سلسله مراتبی که در گروههای سری وجود دارد ـ که هر فرد ارشدی یک مجموعه افراد زیردست را اداره می کند، البته در بین اعضا نیز سلسله مراتبی وجود داشته است. در اسلام ایمان می تواند شدّت و ضعف و ازدیاد و نقصان داشته باشد، امّا اینکه ایمان کسی بیشتر از ایمان دیگری باشد، سبب نمی شود که یک سلسله مراتبی تشکیل شود که مثلا آنکه ایمانش بیشتر است، یک تعداد افراد زیردست را تعلیم دهد.[۱۳۰]

## ۳. عهود مؤکد (انجمن برادرانه Strict vows)

وقتی کسی آداب و مراسم سری را انجام می داد و وارد دین فیثاغورس می شد، در واقع یک نحوه عضویت و تعلقی به یک انجمن برادرانه پیدا کرده بود؛ چیزی که بعدها در اسلام بنام اخوان الصفا معروف شد. منظور از انجمن برادرانه، انجمنی است که ارتباط انسانها با یکدیگر در آن، با ارتباط آنها با انسانهای خارج از این جمع فرق می کند. هرگاه یک گروهی پیدا شد که گفت اعضا با یکدیگر نباید چنان معاشرت کنند که با انسانهای غیرمتعلق به این گروه رفتار می کنند، آن وقت یک انجمن برادرانه تشکیل شده است. اخوان الصفا در قرنهای سوم و چهارم هجری با روابط خاص میان خودشان، بسیار شبیه به فیثاغورس و انجمن وی بوده اند و حتی بعضی اینها را «فیثاغوریان مسلمان» می دانسته اند؛ مثلا در ارتباط با انسانهای دیگر دقیقاً اصل مالکیت خصوصی را رعایت می کرده اند، ولی در میان خودشان مالکیت، اشتراکی بوده است.

در انجمن برادرانه دین فیثاغورس، عهود و عقود مؤکّدی آنها را به هم پیوند می داد. عهدهای بسیار جدّی با یکدیگر می بستند و خودشان را به رعایت این عهود ملزم می دانستند و از بس این عهود ریاضت منشانه بود، از آن به عنوان مؤکد

---

۱۲۹. Hierarchy.

۱۳۰. سلسله مراتب موجود در میان صوفیان و عرفای مسلمان چیزی نیست که منسوب به قرآن و روایات معصومان علیهم السلام باشد.

یاد می کردند. هر کس آن را رعایت نمی کرد، از سوی اعضای گروه ممکن بود محکوم به مرگ شود، و یا مثلا به گونه ای او را ترور کنند. نمونه هایی از این عهود از این قرار است.

در معبد و حتی در راه آن از کارهایی که مربوط به امور دنیاست خودداری کن; در سفرها داخل معبد نشو; عبادت را با پای برهنه انجام بده; زبانت را نگهدار و از خدا اطاعت کن; مگذار پرستوها در سقف خانه ات، آشیانه کنند; در کنار چراغ به آینه نگاه نکن; اگر درباره خدایان یا عقاید دینی چیز شگفتی شنیدی منکر مشو; از شادی و خنده جلوگیرناپذیر خودداری کن; دل را نخور; از خوردن لوبیا بپرهیز; در تاریکی سخن مگو.[۱۳۱]

بعضی قائلند این فرمانها، علی الخصوص در نوفیثاغوریان قرن اوّل مسیحی، اشاره به معانی ظاهری شان ندارد و هریک از اینها بیانگر معانی باطنی دیگری است. مثلا وقتی می گوید در تاریکی سخن مگو، یعنی از سر جهل سخن مگو و وقتی از خوردن دلِ گوشتی نهی می کند، یعنی روح خود را مخور یا هر کاری که سبب نقصان روحی تو می شود انجام مده. خلاصه اینکه همه این احکام مربوط به تزکیه روح و نجات آدمی است. درباره عهد اول (در معبد و در راه آن از امور زندگی سخن مگو)، تذکر این نکته ضروری است که در اکثر ادیان، مجموعه کارهایی را که ما در طول زندگی انجام می دهیم به دو دسته مقدّس (sacred) و غیرمقدّس (profane) تقسیم می کنند، مثلا در مسیحیت، خوردن، آشامیدن، استراحت و ازدواج از جمله کارهای عادی (نامقدس) محسوب می شود و از لحاظ دینی و مذهبی هیچ گونه ارزشی ندارد و به حکم ضرورت انجام می شود و کارهایی مثل نماز، غسل تعمید و شهادت در دادگاه، از کارهای مقدس به حساب می آیند; فیثاغورس با توجه به چنین تقسیمی می گوید در معبد و در راه آن از امور زندگی سخن مگو، اما در اسلام هیچ کاری نیست که فی نفسه بتوان گفت مقدس است یا نامقدس، بلکه هر کاری وابسته به نیت عامل است و حتی اموری چون آمیزش جنسی اگر با نیّت تقرّب الی اللّه صورت گیرد، کار مقدسی است.

این رأی اسلام، به نظر مورخان بر دیدگاههای پروتستانیزم تأثیر گذاشته است و کسانی مثل لوتروکالون این مسأله تقسیم کارها به مقدس و نامقدس را از نقاط اختلافی خویش با کاتولیکها می دانند. از طرف دیگر، نظر مسیحیّت و سایر ادیان درباره این تقسیم، بر افکار بعضی از متفکران ما تأثیر گذاشته است و باعث شده در آرای فلسفه اخلاق خود چنین قائل بشوند که بین کارهای اخلاقی و طبیعی تفاوت وجود دارد; به کارهای طبیعی حسن و قبحی تعلق نمی گیرد و این امور از امور ارزشی محسوب نمی شوند، برخلاف کارهایی که دارای ارزش اخلاقی هستند.[۱۳۲]

درباره «عدم انکار مطالب شگفت انگیز درباره خدا و عقاید دینی»، به مطلبی که در ادیان و فلسفه اخلاق اهمیت دارد، اشاره می کنیم: این مطلب در این سؤال نهفته است که مرز بین اعتقاد دینی و خرافه در کجاست؟ مثلا اینکه عدد سیزده نحس است، یا اگر عطسه آمد باید صبر کرد، آیا امری خرافی است یا خیر؟ ملاک شناختِ اعتقاد از خرافه کدام است؟ معمولا در پاسخ گفته می شود مطالبی که با عقل سازگار نیست; خرافات است، چه ربطی بین عطسه زدن کسی و تأنی ورزیدن شخص دیگر وجود دارد؟ یعنی به نظر می آید که مرز بین خرافه و غیرخرافه، مرز میانِ عقاید سلیم و عقاید ناسلیم پذیرش و عدم پذیرش عقل است. این چیزی است که ابتدائاً به ذهن می آید ولی به هیچ وجه ملاک درستی نیست; چرا که بسیاری از اموری هم که در دین و مذهب آمده است، خودشان مؤید به تأیید عقل نیستند، یعنی برایشان دلیل نمی توان آورد ولی در عین حال، جزو عقاید دینی به حساب می آیند. پس اینکه عقل بتواند میان خرافه و حقیقت (عقیده دینی)، تمییز قائل شود،

۱۳۱. خراسانی، شرف الدین، نخستین فیلسوفان یونان، ص۱۷۹ ـ ۱۸۰، چاپ دوّم، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
۱۳۲. ر.ک به: مطهری، مرتضی، فلسفه اخلاق، ص۹ـ۳۰، انتشارات صدرا، ۱۳۶۸.

بسیار محل شک و شبهه است. به نظر می آید اگر راهی برای این (تمییز) وجود داشته باشد، «یافتن گزاره در متونِ اصیل دینی و مذهبی یا یافت نشدن آن» است، یعنی اگر مطلبی در متون دینی و مذهبی یافت نشد، ولو عقل آن را بپذیرد و خلاف عقل به نظر نیاید، «خرافه» است و اگر در متون دینی یافت شد ولو عقل آن را نپذیرد، «غیرخرافه» است.

به تعبیر دیگر، مجموعه احکام و تعالیمی که در یک دین می تواند وجود داشته باشد به سه دسته قابل تقسیم است:

۱. احکام و تعالیم خردپذیر

۲. احکام و تعالیم خردگریز

۳. احکام و تعالیم خردستیز

(البته بعداً خواهیم گفت که کدام یک حقیقتاً وجود دارد و کدام یک حقیقتاً وجود ندارد) فرض کنید که در یکی از متون دینی ما این گزاره آمده باشد که «الف ـ ب است». حال وقتی به عقل خود رجوع می کنیم، می بینیم عقل ما می گوید: حتی اگر این گزاره در متونِ دینی شما نیامده بود، مستقلا و بدون وابستگی به متون وحی می توانستم این را اثبات کنم که الف ـ ب است؛ یعنی با یک استدلال یکسره عقلانی می توانستیم این را فهم و اثبات کنیم. مثلا در قرآن آمده است «لو کان فیهما آلهۀ الا اللّه لفسدتا»، این یک گزاره ای است که مفاد آن را عقل می توانست با استدلال اثبات کند و اتفاقاً در کتابهای کلامی و فلسفی ما این برهان نیز آمده است. به چنین گزاره ای، گزاره «خردپذیر» می گویند، حال اگر از احکام است، می گویند «حکم خردپذیر» و اگر از تعالیم است آن را «تعلیم خردپذیر» می نامند.

ولی گاهی هم هست که گزاره «الف ـ ب است» در متون دینی و مذهبی آمده است، ولی عقل می گوید من می توانم اثبات کنم که الف، ب نیست؛ در این صورت به این گزاره دینی، گزاره «خردستیز» می گویند.

گاهی نیز هست که گزاره «الف ـ ب است» در متون دینی و مذهبی آمده است، ولی وقتی به عقل رجوع می کنیم، عقل می گوید من نه می توانم این را اثبات کنم و نه می توانم آن را نفی کنم، یعنی لاادری هستم. در این صورت به این گزاره، گزاره «خردگریز» می گویند، یعنی گزاره ای است که از دست عقل می گریزد.

گزاره موجود در متونِ دینی، علی الفرض، یکی از این سه قسم است، امّا هر متکلمی که در مقام دفاع از متون دین و مذهبش بر می آید می خواهد اثبات کند که در دین من حکم خردستیز وجود ندارد، یعنی حکمی نیست که عقل بتواند خلاف آن را اثبات کند. ولی آیا حال که احکام و تعالیم «خرد ستیز» نداریم، لاجرم همه احکام و تعالیم خردپذیرند؟ هرگز، بلکه ممکن است «خرد گریز» باشد؛ یعنی استدلال عقلانی از سوی عقل به نفع یا به ضرر آنها وجود نداشته باشد. حتی کسانی مثل مسیحیان که به تثلیث قائلند. تثلیت را به گونه ای معنا می کنند که خردستیز نباشد و الاّ اگر آن را به معنای ظاهری آن، یعنی یک مساوی سه است در نظر بگیریم، متکلم مسیحی نیز به آن قائل نیست. پس اگر آنچه در دین و مذهب وجود دارد، فقط «خردپذیر»ها بود، آن وقت می توان گفت مرز میان خرافه و غیرخرافه «عقل» است، خردپذیر و قابل اثبات با استدلال عقلی است، ولی چون علاوه بر گزاره های «خردپذیر» گزاره های «خردگریز» هم داریم، دیگر این ملاک کارساز نیست. پس در واقع نمی توان گفت خرافه یعنی آنچه را که عقل قبول نمی کند. بسیاری از مطالب هست که در متون دینی و مذهبی آمده است ولی عقل آنها را قبول نمی کند، چون از مقوله خردگریزهاست. این است که هیچگاه مرز میان احکام خرافی و احکام سلیمِ یک مذهب، عقل نمی تواند باشد.

حال اینکه فیثاغورس می گوید: هیچ چیز شگفت انگیز درباره خدایان و عقاید دینی را منکر مشو، یعنی گمان مکن خرافات را از راه عقل می توان شناخت.

### ۴. گیاهخواری[133]

گیاهخواری بدین معناست که فقط از ویتامینها و پروتئینهای گیاهی استفاده شود نه از ویتامینها و پروتئینهای حیوانی. پس نباید گیاهخواری را مترادف با خام خواری گرفت، ولی به هر حال گیاهخواری اعم است از خام خواری و پخته خواری و مراد از گیاه خواری عدم هیچ گونه استفاده ای از حیوانات است. یک سختگیری دیگری هم وجود داشته و آن اینکه اجازه استفاده از همه گیاهان (مثلا خوردن لوبیا یا باقلا) را نمی دادند. این اعتقاد به گیاهخواری گاهی تسری به غیرخوردنی ها هم کرده است، مثلا معتقد بوده اند که متعلق نذر و قربانی هم نباید از حیوانات بلکه باید از گیاهان باشد، و لذا پرستشگاهی درست کرده بودند و در آن گیاهانی را که نذر کرده بودند می پرستیدند. این معنا را به تعبیر دیگری هم می توان بیان نمود و آن اینکه اساساً فیثاغورسیان بی جان کردنِ جانداران را خلاف می دانسته اند و آن را تجویز نمی کرده اند و چون گوشتخواری مساوی با بی جان کردن حیوانی است، لذا آن را جایز نمی شمردند.

### ۵. دین او جهانی (universal) بوده است

بعضی از ادیان خودشان معترفند به اینکه دعوت ما صرفاً برای فلان قبیله خاص است و دعوت عام نیست، این ادیان را ادیان بسته[134] می گویند. یهودیان، اعتقادشان بر این است که دین یهود دین بسته ای است، یعنی قوم یهود، قوم برگزیده است و فرزندان خدا تنها در این هستند و این دین تنها برای همین قوم آمده است. به همین سبب یهودیان هیچگاه کسی را دعوت به پذیرش دین یهود نمی کنند، یعنی هیچگاه یک غیریهودی را که از نژاد غیریهود است، دعوت به دین خود نمی کنند و کسانی مورد دعوت مبلغان یهودی قرار می گیرند که از لحاظ نژاد متعلق به یکی از اسباط دوازده گانه بنی اسرائیل باشد; ولی ادیان جهانی یا باز، ادیانی هستند که معتقدند دین آنها متعلق به گروه و قبیله خاصی نیست، بلکه همه افراد را دعوت به گرویدن به این دین می نمایند تا نجات یابند. دین فیثاغورس دین باز بوده است، یعنی دینی که مخاطبش تمام جهانیان است نه قوم و قبیله ای خاص; امّا به دلیل اینکه دین فیثاغورس در یونان قدیم ظهور کرده بود و در آن زمان با سه دسته رفتار انسانی نمی شد، این سه دسته را مخاطب خود قرار داده است ۱. زنان; ۲. بیگانگان; ۳. بردگان.

ارسطو در کتاب سیاست، قائل است به اینکه زنان و بردگان در برزخی میان انسان و حیوان قرار دارند و به مرتبه انسانیت نرسیده اند; مردانِ آزاد هستند که انسانند. این عقیده را عموم مردم پذیرفته بودند و لذا ادیان، مخاطبان خود را مردان آزاد می دانسته اند و به زنان التفاتی نمی کرده اند و گاهی به بیگانگان یعنی غیر یونانیها(بربرها) هم التفاتی نمی کردند; یعنی می گفتند تنها یونانیان هستند که به مرتبه انسان بودن نائل آمده اند و بقیه همه از وحوشند. امّا این سه دسته مخاطب دین فیثاغورس قرار گرفته اند. فیثاغورس جهانی بودن دین خودش را مخصوصاً با تأکید بر پذیرش این سه دسته عنوان کرد; بویژه زنان، در نهضت فیثاغورسیان مقامات بالایی یافتند و داعیان فراوان و شاخصی در میان زنان پیدا کردند. پس جهانی بودن، یعنی هیچ ویژگی ای جز انسان بودن برای صلاحیت گرویدن به این مکتب لازم نیست.

### ۶. مالکیت عمومی اموال

---

۱۳۳. Vegetarianism.

۱۳۴. Closed Religions.

معنای مالکیت عمومی اموال به آن معنایی نیست که بعدها مارکسیستها می گفتند، یعنی فقط ابزار تولید مالکیت عمومی دارد، مالکیت عمومی ای که فیثاغورسیان می گفتند به این معنا بود که کلیّه اموال شخص برای همه همدینان اوست، پس هیچ چیزی تعلق به شخص خاصی ندارد.

### ۷. رازداری[۱۳۵]

بدین معنا که هر سخنی به تو یاد می دهند، حق انتشار و تعلیم آن را نداری، بلکه باید ظرف مناسب آن را بیابی تا آنها را القا کنی، مثل فیزیک و شیمی نیست که بتوان به همه یاد داد بلکه باید بعضی از معلومات را مخفی نگاه داری تا فرد مناسب و لایقِ تعلیم پیدا کنی. این خصوصیت، خصوصیتی است که در همه مکاتب عرفانی وجود دارد، حتی بعضی گفته اند به همین سبب است که به عرفان در زبانهای اروپایی Mystisism (رازداری) گفته می شود، یعنی هیچ مکتب عرفانی نیست که از رازداری خالی باشد.

### ۸. تزکیه روح

فیثاغورسیان در باب تزکیه روح به سه چیز بسیار اهمیت می داده اند:

۱. تفکر ریاضی داشتن; نه به معنای ریاضی دانستن و مسائل ریاضی حل کردن، بلکه در هر امری آن چنان که ریاضیدانان تفکر می کنند، به آن بپردازند. (مانند آنها تعاریف و اصول موضوعه ای را در نظر بگیرند و بر اساس آن اصول، گام به گام استدلال خود را جلو ببرند; یعنی هیچ سخنی پذیرفته نمی شود، مگر اینکه آن سخن بر اساس اصول موضوعه و متعارف، مدلّل شده باشد.

۲. گوش دادن به موسیقی: قبل از فیثاغورسیان هیچ کسی به تلطیف روح از راه موسیقی متوجه نشده بود، یعنی اینکه روح از راه شنیدن موسیقی تلطیف می شود و به رقّت می آید; آمادگی برای گریه کردن و گاهی نوعی عطوفت به دیگران با موسیقی برای انسان حاصل می شود. توجه به موسیقی و غافل نشدن از این نعمت، اولین بار، توسط فیثاغورسیان به تصریح گفته شد. درباره بعضی عرفای اسلامی هم گفته شده است به هنگام نماز کسی را موظف می کردند که آهنگی بنوازد. شاید این کار به همین دلیل تلطیف روحی ای است که در شنیدن موسیقی به وجود می آید، امّا آیا این جهت در نواختن موسیقی هم هست یا نه؟ عده ای گفته اند آری، ولی شنیدن موسیقی بیشتر مدّ نظر فیثاغورسیان بوده است نه نواختن آلات.

۳. سکوت و کم حرفی: فیثاغورسیان، ابتدا حفظ سکوت را توصیه می کردند تا کسی رازهای «انجمن اخوت» را فاش نکند و لذا همیشه توصیه می کردند که خاموش باشید، ساکت باشید، لب به مهر باشید، ولی بعدها کاری به فاش شدن رازها نداشتند، بلکه اساساً توصیه می کردند که انسان، اصل در مورد زبانش، سکوت کردن است، و به ضرورت باید این اصل را زیرپا گذارد، باید به قدر ضرورت سخن گفت و لذا سکوت فیثاغورس در مجالس مشهور است.

### آرای عرفانی فیثاغورس

مکتب فیثاغورس صرفاً یک مکتب علمی و فلسفی نبود، بلکه علاوه بر اینها جنبه دینی، عرفانی و اخلاقی هم داشت و به گفته بعضی حتی جنبه سیاسی هم داشته است.

---

۱۳۵. Mystisism.

از دو راه می توان به آرا و نظرات عرفانی فیثاغورس پی برد: یکی از راه تفسیر عرفانیِ جملاتی که از او به یادگار مانده است. دستورالعملها و امر و نهی هایی از او بر جای مانده است که بسیاری از مورّخانِ فلسفه، این اوامر و نواهی را به معنای ظاهری آن اخذ نکرده اند، بلکه به معانی تأویلی و باطنی گرفته اند، و وقتی معانی تأویلی و باطنی را ارائه می دهند، گویا آرای عرفانی فیثاغورس را باز می گویند. حتی جمله هایی از این دست را که «نباید آنچه را افتاده است برداشت»، «نباید به خروس سفید دست زد»، «نباید نان را تکه تکه کرد»، «نباید روی تیری که بر سر راه است قدم گذاشت»، «نباید آتش را با آهن به هم زد»، «نباید از یک گرده نان، تمام آن را خورد»، «نباید تاج گل را چید»، «نباید دل را خورد»، «در آیینه ای که در کنار آتش است نگاه نکنید»، «هنگامی که از رختخواب بر می خیزید، آن را به هم بپیچید و اثرِ بدن خود را روی رختخواب صاف کنید» حتی برای این جملاتی که معانی ظاهری بسیار واضحی دارند، عده ای خواسته اند معانی تأویلی باز کنند. در کتاب زندگی فیثاغورس نوشته فورفوریوس که از فیلسوفان معروف نوافلاطونی است، وی برای همه این دستورالعملها معانی باطنی ذکر کرده است، مثلا می گوید: معنای این سخن فیثاغورس که می گوید: «در شارع عام نباید قدم زد»، این است که از افکار عمومی پیروی مکنید، تابع افکار عمومی نباشید. او در صفحات ۱۲۹ تا ۱۳۲ این کتاب، در معانی باطنی و تأویلی هر یک از این جملات بحث مفصلی کرده است.

این راه، شاید راه چندان درست و صحیحی نباشد، چرا که از طرف دیگر هم عده ای تأکید کرده اند که جملات فیثاغورس را باید به همان معنای ظاهری گرفت و اگر بخواهیم آرای عرفانی فیثاغورس را دریابیم، باید از جملاتی که خودشان هم معانی عرفانی را القا می کنند فهم کرد، نه از جملاتی که معنای ظاهری دیگری دارند. می توان عناصر تفکر عرفانی فیثاغورس را اینگونه فهرست کرد:

۱. وی در تفکر عرفانی خود قائل بود که ما در این دنیا غریبیم، هر یک از افراد انسانی، در این جهان غریب است، یعنی با دیگری ناآشناست و هیچ پنجره ای با دیگر انسانها نگشوده است. همه ما در واقع در اتاقهای دربسته ای هستیم که هیچ منفذی و راهی ما را به اتاق دیگری متصل نمی کند. پس جهان چیزی جز «ازدحام تنها»[۱۳۶] نیست، یعنی به ظاهر گرد یکدیگر آمده ایم و مجتمع شده ایم ولی در واقع هیچ ارتباطی با یکدیگر نداریم، هیچ ربط و پیوندی بین ما نیست. این اجتماعِ ما هم به نظرِ یک ناظر کاملا بیگانه چنین است ولی در دید واقعی، هر کدام از ما انسانها جهانی دربسته ایم که هیچ ارتباطی با هم نداریم. امّا چرا چنین است و هر انسانی تنهای تنهاست؟ چون هیچ انسانی نیست مگر اینکه در همه تلاشهای خود به فکر سود خودش می باشد، البته این سود اعم است از سود مادی و معنوی. پس هر فردی وقتی به فرد دیگری نزدیک شد برای این نیست که نفعی برساند، بلکه برای این است که از او نفعی بگیرد، در اندیشه سود و زیان خودش است. همه نزدیک شدنها برای بهره گرفتن است و نه برای خیری به دیگران رساندن، و این آن چیزی است که از لحاظ روانشناسی و گاهی هم به مناسبت در کتابهای فلسفه اخلاق، امروزه، به آن «خودگروی روانشناختی»[۱۳۷] می گویند.

پس هرکسی در این جهان غریب است و این غریبی چاره ناپذیر است; یعنی نمی توان با تلطیفِ عواطف مردم و یا با القای یک سلسله پند و اندرزهای اخلاقی مردم را با هم همدل و نزدیک کرد، بلکه این خودگروی یک خود گروی روانشناختی است. نفس ما چنین ساخته شده است که بالطبع مایل به نفع خویش است، پس هیچ دینی و مذهبی نمی تواند این را دست کاری و جبران کند. این نکته، نکته ای است که امروزه هم مورد توجه بسیاری از روانشناسان قرار گرفته است.

---

۱۳۶. Lonely crowd.

۱۳۷. Psychological Egoism.

اصولاً بسیاری از روانشناسان اجتماعی معتقدند که گرایش به دین فقط به دلیل این است که ما بتوانیم این درد غربت را اندکی تخفیف دهیم، البته راه تخفیف آن را از نظر فیثاغورس بیان خواهیم کرد.

۲. بدن ما زندان روح ماست، تن هر یک از ما گور روان ماست و ما را در آن مدفون کرده اند. معنای این سخن این است که اگر روح آزاد می بود، هیچگاه در این بدن قرار نمی گرفت. این شبیه به سخنی است که امیرالمؤمنین علی(ع) در وصف متقین می فرمایند که: «ولولا الآجال التی کتب اللّه علیهم لم تستقرّ ارواحهم فی اجسادهم طرفة عین ابداً ...»

این جمله و نظایر آن خیلی شبیه به جمله ای است که فیثاغورس می گوید: «بدن ما روح ما را در تنگنا گذاشته است و اگر این بدن نبود، روح ما پرواز می کرد و به عوالم دیگری می رفت. معنای این گفته این است که ما بالطبع خواستار زندگی در این بدن نیستیم، روان ما از اینجا گریزان است، امّا از سر جبر او را در اینجا نهاده اند.

۳. خودکشی جایز نیست. این درست است که ما را به زور و جبر در اینجا زندانی کرده اند ولی در عین حال خودکشی جایز نیست. در بیان چرایی مطلب، وی مثالی می زند: نسبت خدا با ما مَثَلِ چوپان است با گله؛ وقتی گله گوسفند توسط چوپانی در یک جا جمع می شود، هیچ کدام از افراد این گله اجازه ندارند خودشان را از این جمع بیرون بکشند و از این رمه فرار کنند. ما هم وضعمان چنین است، خدا خواسته است که ما در این جهان گرد آییم خودکشی کردن، مَثَل کار گوسفندی است که بدون اذن و اجازه فرمان چوپان، از گلّه جدا شود. پس در عین حال که نمی خواهیم در اینجا باشیم، در عین حال آزادی هم نداریم که از اینجا بیرون برویم.

اینک، ما در قفس تن زندانی شده ایم و خودکشی هم جایز نیست، پس راه چاره چیست؟

راه چاره و گریز مُجاز این است که ما از راه کسب یک سلسله آرا و نظرات و به دست آوردن یک سلسله خُلقیات و انجام یک سلسله اعمال و افعالِ خاص از تجدد ولادت بگریزیم. یعنی اکنون که تناسخ برقرار است و روح ما دائماً از بدنی به بدن دیگر منتقل می شود، کاری کنیم که روزگاری، وقتی روح ما از آخرین بدن خارج شد، دیگر به بدنی حلول نکند و دیگر به این جهان باز نگردیم و از ولادت مجدّد رهایی یابیم. پس رهایی به خودکشی نیست، حتی اگر کسی خودکشی هم بکند باز از این گردونه خارج نشده است، خصوصاً که گناه عظیمی (در نظر فیثاغورس) مرتکب شده و بازگشت به بدنِ بدی هم خواهیم کرد.

روحهایی که به ندرت از این گردونه خارج می شوند، اتصال با خداوند پیدا می کنند و این اتصال با خدا، تنها راهی است که ما را از این گردونه نجات می دهد. این اتصال با خدا همان چیزی است که عرفا از آن به فنای فی اللّه تعبیر می کرده اند که از راه فنای فی اللّه، بقای باللّه پیدا کنیم.

امّا تا وقتی در این جهانیم چه باید بکنیم؟ وی می گفت: باید پرداخت شما به امور این جهانی در حدّ ضرورت باشد، چون اینجا جایی است که ما از سر اضطرار و ضرورت در آن قرار گرفته ایم. پس پرداخت ما به این جهان می باید پرداخت به حداقل باشد، آن مقدار غذایی بخوریم که بدون آن (کمّاً و کیفاً) نمی توانیم زندگی کنیم و در راه به دست آوردن همان مقدار غذا تلاش کنیم و اصولاً در مورد هر امر دنیوی هم همین طور، چون امور دنیوی نامطبوع است و هر امر نامطبوعی را باید به حدّ ضرورت بدان پرداخت. این است که از نظر فیثاغورس، امور آن جهانی است که ارزش دارد و به امور این جهانی تنها از سر ضرورت باید پرداخت.

۴. دنیا فریبنده است.[۱۳۸] فیثاغورس در تاریخ فلسفه نخستین فردی است که معتقد بوده است دنیا فریبنده است و هر که مأنوس با دنیا شد، در واقع فریب خورده است و بسیاری از امور دنیاست که اگر ما به آنها اتکا کنیم، نتیجه ای جز هلاکت نخواهد داشت. دنیا ظاهر زیبایی دارد و هر کس به ظاهرش دل ببندد هلاک می شود. حضرت علی(ع) هم درنهج البلاغه می گوید: دنیا مار خوش خط و خالی است، هرکس فریفته آن شد، دیگر از سمش مصون و محفوظ نخواهد ماند.

۵. دنیا پست است. وی از پستی دنیا تعابیر مختلفی دارد، تاریکی دنیا، ابهام دنیا و از این قبیل تعابیر. وی معتقد است نور خدا بر همه جهان و بر سرتاسر هستی تافته است. امّا آنگاه که نوبت به دنیا رسید، مثل وقتی که نور از محیطی وارد محیطی دیگر می شود با انکسار جهت خود را عوض می کند، وقتی نوبت به این عالم کثیف (در مقابل عالم لطیف) رسید و بر این عالم تابید، گویا منکسر شد و زاویه اش را عوض کرد، گویا این مجموعه در تاریکی و ظلمت باقی ماند. اگر نور خدا همچنان که در همه جا نافذ بود در اینجا هم نافذ می بود، این جهان روشن می شد، از این تاریکی بعضی به پستی دنیا تعبیر کرده اند. در زبان عربی هم در اشتقاق لفظ دنیا اختلاف هست، عده ای می گویند دنیا از «دُنو» نیامده است، بلکه از «دنائت» به معنای پستی آمده است و بعضی قائلند دنیا مشتق از ماده «دنو» است، یعنی ما به دنیا نزدیکتریم تا به آخرت، چون ابتدا در دنیا زندگی می کنیم و بعد در آخرت.

این مجموعه، عناصر اصلی تفکر عرفانی فیثاغورس است که در آثار او و پیروان او به آنها تصریح شده است.

---

۱۳۸. در متون دینی ما نیز این مطلب آمده است، ولی به نظر می رسد از قرآن و روایات نمی توان به سادگی نظر واحدی اخذ کرد. از طرفی در قرآن و روایات می خوانیم که دنیا فریبنده است و از طرف دیگر دنیا را درس آموز می خواند و نه فریبنده; مانند سخنانی که حضرت علی(ع) در پاسخ مذمت کننده دنیا فرمودند: ایها النام للدّنیا المغتر بغرورها ... (حکمت ۱۳۱ نهج البلاغه)

## هـراکلیـت

هراکلیت[۱۳۹] متفکری است که گذشتگان ما به او هراکلیتوس یا هراقلیتوس یا هراکلیت می گفته اند. آرای وی را باید با آرای متفکر دیگری به نام «پارمنیدس» مقایسه کرد تا بتوان آرای آنها را خوب فهم کرد. این دو فیلسوف که تقریباً همزمان با یکدیگر بوده اند، در واقع یک اختلاف بسیار عمده با یکدیگر دارند. هراکلیت اعتقادش بر این بود که جهان یکسره در حرکت است و پارمنیدس می گفت جهان یکسره ساکن است. پارمنیدس در ایّام جوانیِ سقراط، پیرمردی بوده است[۱۴۰] و شاگردی به نام «زنون»[۱۴۱] یا زنو داشته که به او زنون الیایی هم می گویند تا با زنونِ رواقی اشتباه نشود (زنون رواقی بنیانگذار مکتب رواقیون بوده است). شهرت زنون بیشتر از شهرت استاد شد، زیرا زنون شش پارادوکس[۱۴۲] مطرح کرد که اثبات کند، هیچ جزئی از اجزای این جهان در حال حرکت نیست و حرکت، مفهومی است که در جهان مصداق ندارد.[۱۴۳] این شش پارادوکس در واقع همان چیزی را اثبات می کرد که پارمنیدس می خواست، منتها پارمنیدس از راه دیگری، نفی حرکت را به خیالِ خودش اثبات می کرد.

در این بحث به نُه اصلی که هراکلیت به آن معتقد بوده است، می پردازیم:

۱ و ۲) همه چیز در حال حرکت است و تضاد میان موجودات منشأ حرکت است.

در فلسفه ما چنین معروف شده که نخستین کسی که حرکت جوهری را ابداع کرد، صدرالمتألهین شیرازی(ره) است، امّا در واقع، این امر، مسلّمی نیست. هراکلیت که تقریباً ۲۵۰۰ سال قبل زندگی می کرده است، معتقد بود جهان درست مثل شعله آتش است، همین طور که نمی توان قائل شد یک ذرّه شعله آتش ساکن است (یعنی در دو آنِ متوالی در یکجا نیست، یکسره در سیَلان و پویایی و دگرگونی و تحرک است) جهان هم چنین است، یعنی هیچ ذره ای از جهان در دو آنِ متوالی به یک قرار باقی نمی ماند. این است که بهترین مثال برای جهان شعله آتش است. همانطور که شعله آتش یکسره سیلان و حرکت دارد، جهان هم چنین است. این نظریه بعدها از سوی کسانی مثل ارسطو رد شد. ارسطو، گرچه منکر کاملِ حرکت نبود ـ آنطور که پارمنیدس منکر آن بود ـ ولی در عین حال بخشی از جهان را متحرک می دید و بخشی را ساکن. این نظریه بعدها کم کم به فراموشی سپرده شد تا اینکه عرفا از نو این نظریه را زنده کردند. اگر به عرفای اسلامی هم مراجعه کنید، می بینید که قبل از صدرالمتألهین هم کسانی به حرکت دائمی جهان قائل بوده اند، مثلا مولوی می گوید:

عمر همچون جوی نو نو می رسد *** مستمری می نماید در جسد

شد مبدل آب این جو چندبار *** عکس ماه و عکس اختر برقرار

همه عرفا به نحوی به حرکت به این معنا قائل بوده اند، منتها اینکه حرکت جوهری را به صدرالمتألهین نسبت می دهند به دو لحاظ است:

---

۱۳۹. Heraclite.

۱۴۰. این مطلب از یکی از آثار افلاطون به دست می آید. افلاطون رساله ای به نام رساله پارمنیدس دارد که در آن رساله، سقراط با پارمنیدس در مناظره ای شرکت می کنند و در آن مباحثه، سقراط جوانی میانسال است و پارمنیدس پیرمردی است که اختلاف سنی هفتاد تا هشتاد ساله با وی دارد.

۱۴۱. Zeno.

۱۴۲. Paradox.

۱۴۳. این شش پارادوکس (تناقض نما)، به چهار پارادوکس نیز قابل ارجاع است و لذا در بعضی از کتابهای تاریخ فلسفه چهار پارادوکس گفته شده است. در بحثهای آینده به آنها اشاره خواهیم کرد.

یکی اینکه صدرالمتألهین حرکت جوهری را اعلام نکرد، بلکه به نفع آن استدلال کرد، با اینکه عرفا هیچ کدام استدلالی قوی بر این مطلب نداشتند. بعضی از فیلسوفان را به نام فیلسوفان «اعلام گر»[144] می شناسند؛ فیلسوفان اعلام گر یعنی فیلسوفانی که می گویند: بدانید جهان اینگونه است، امّا بر اینکه چرا اینگونه است، دلیلی اقامه نمی کنند، فقط اعلام می کنند که ما جهان را اینگونه می بینیم، شما هم جهان را اینگونه ببینید؛ مثلا نیچه چنین بوده است. می توان گفت هراکلیت در باب حرکت جهان، یک فیلسوف اعلام گر بوده است، یعنی این ادعا را داشت که همه چیز در حال حرکت است ولی هیچ استدلالی بر این مطلب نیاورده است. ویژگی صدرالمتألهین این است که در باب حرکت جوهری سه استدلال اقامه کرده است، گرچه برخی از متفکران اخیر ما گفته اند که این سه استدلال هم تام نیست[145] ولی به هرحال خطا آنقدر فاحش نیست که بتوان گفت صدرالمتألهین هم دلیل عقلی ای نداشته است.

فرق دوم صدرالمتألهین با فلاسفه ای مثل هراکلیت در این است که صدرالمتألهین نمی گفت همه چیز در حرکت است، بلکه می گفت هر چیز مادی در حرکت است، یعنی درباره مجردات چنین ادعایی نداشت. ولی هراکلیت به چنین تفکیکی که جهان دو بخش دارد و تنها یک بخش آن در حال حرکت است قائل نبود، اگر هم قائل بود، آن را مشمول حرکت ماديات می دانست و تمایز میان مجردات و مادیات چندان در ذهن وی شکل نگرفته بود. نکته دیگری را هم به مناسبت باید توجه داشت که در آرای هراکلیت وقتی صحبت از حرکت می شود، باید حرکت را به معنای «دگرگونی» گرفت، یعنی حرکت که یکی از اقسام دگرگونی است وقتی در سخن هراکلیت می آید، باید به معنای مقسم گرفته شود. دگرگونی دو قسم است: ۱ ـ دگرگونی از راه حرکت ۲ ـ دگرگونی از راه کون و فساد. پس حرکت یکی از اقسام دو گانه دگرگونی است ولی در آرای هراکلیت باید حرکت را به معنای دگرگونی گرفت، یعنی قسم مراد نیست بلکه مقسم مراد است. او به تفکیک دگرگونیهای مندرج الوجود و آنی، چندان توجهی نداشته است.

پس نباید گفت: نخستین کسی که حرکت جوهری را مطرح کرد، صدرالمتألهین است، بلکه باید گفت: نخستین کسی که به نفع حرکت جوهری استدلال کرد صدرالمتألهین است.

قبل از طرح آرای هراکلیتوس به چند نکته باید توجه کرد:

نکته اول: آیا درباره اینکه همه چیز در حرکت است، می توان از احوال درونی خودمان بر این مطلب استدلال کنیم یا نه؟ یعنی آیا از غور در احوالِ درونی و نفسانی ما، چیزی در باب جهان خارج اثبات می شود یا خیر؟ به تعبیر دیگر، وقتی جهانِ خارج را محکوم به حرکت می کنید و می گویید در جهانِ خارج حرکت هست، این را از کجا می گویید؟

عده ای گفته اند: ما می توانیم نوعی قیاس به نفس تشکیل دهیم، مثلا گاهی غمگین هستیم، ولی پس از مدتی کم کم غمِ ما زایل می شود و حالت شادی بر ما عارض می شود، یا مثلا گاهی سیریم ولی اندک اندک گرسنه می شویم یا بالعکس. از این دگرگونیها که در درونِ خودمان حس می کنیم، شاید بتوان گفت وقتی ما بر یک روال باقی نمی مانیم، در جهان خارج هم، همه چیز بر یک روال باقی نمی ماند. آیا این استدلال درست است؟ به نظر می آید که لااقل دو عیب در این استدلال وجود دارد:

---

۱۴۴. Declarative.

۱۴۵. برای نمونه ر.ک به: مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، ج۲، درس پنجاه و نهم.

یکی اینکه اگر اثبات شود ما دارایِ نفس مجرّدیم و آنچه در جهان خارج است، تجرّد ندارد و مادّی است، آنگاه چگونه می توان حکم یک شیء مجرّدی را برای یک شیء غیر مجرّد اثبات کرد؟ و آیا می توان در باب سکون و حرکت قائل شد که تجرّد و عدم تجرّد، مدخلیت ندارد؟

اشکال دوم آن است که اگر ما از بحث مجرّد و مادّی هم صرف نظر کنیم و بنا را بر این گذاریم که جهان بیرون با جهان درون یکپارچه است، یعنی یا ماتریالیست (Materialist) شویم، به این معنا که همان گونه که جهان بیرون مادّی است، جهان درون نیز غیرمادّی است، یا روح گرا (Spiritualist) باشیم، به این معنا که همانگونه که جهان درون غیرمادی است، جهان نیز غیرمادی است، باز هم اشکال وجود دارد که به چه دلیل اگر بخشی از جهان دارای حرکت است، بخش دیگر هم از همین سنخ است؟

پس نتیجه این که از راه قیاس به نفس نمی توان حرکت دار بودن جهان را اثبات کرد. راه دیگری که ممکن است برای اثبات حرکت دار بودن جهان به نظر آید، راه حواس ظاهری است; به این معنا که ما با به کارگیری حواس ظاهری به این نکته پی می بریم که جهان بیرون دارای حرکت است.

این استدلال چند اشکال دارد: یکی اینکه، همانطور که ملاّصدرا بیان کرده، حرکت امر محسوسی نیست. چیزی که ما به حسّ درک می کنیم، چیزی جز تتالی و توالی سکونات نیست و حرکت قابل رؤیت نیست، همانند فیلم یکساعته ای که وقتی آن را از دستگاه فتوگرافِ سینما بیرون بیاورند، چیزی جز صحنه های ساکن نمی بینید. وقتی این صحنه های ساکن از مقابل چشم ما می گذرند، چیزی را احساس می کنیم که نام آن را حرکت می گذاریم. پس حرکت از همیاری حسّ و عقل حاصل می آید.

دوّم اینکه اگر حرکت، امر محسوسی هم می بود، عمومیت حرکت از این راه قابل استدلال نبود، زیرا ما فقط حرکت الف، ب، ج و ... را دیده ایم، از کجا می توان ادّعا کرد، کل جهانِ مادی در حرکت است؟

سوّم اینکه اگر حرکت، امر دیدنی هم باشد، مشکل خطای حواس وجود دارد و تا این احتمال دفع نشود، نمی توان گفت با چشم حرکت را اثبات می کنیم.

ارسطو در مسأله خطای حواس، چنانکه خواهیم دید، معتقد است خطا در حسّ نیست، بلکه خطا در حکم است و حکم کار ذهن است. لذا خطای حواس هیچگاه وجود ندارد و آنچه حواس به ما به عنوان حرکت می نمایاند، در واقع، نیز حرکت است. در مقابل کسانی مثل دکارت و کانت معتقدند حواس، خطای نظام مند[۱۴۶] دارند، نه خطای اتفاقی،[۱۴۷] یعنی حواس چنانند که همیشه در حال خطا هستند.

به نظر می رسد، هیچ کدام از این دو رأی قابل قبول نیست و می توان قائل شد که حواس ما، علی القاعده، خطا نمی کنند مگر در مواردی چند، یعنی خطای آنها به صورت اتفاقی است و می توان اصل را بر عدم خطا گذاشت. اما هراکلیت بر اساس آنچه از آثار او برداشت می شود،[۱۴۸] در اثبات حرکت دچار حالت تردید است. گاهی با توسل به حواس ظاهری، وجود حرکت را اثبات می کند، مثلا می گوید: ما می بینیم که همه چیز در حرکت است، جوانان پیر می شوند، نوجوانان جوان می شوند، شبْ روز می شود و بالعکس پس حرکت در جهان وجود دارد.

---

۱۴۶. Systematic.

۱۴۷. Random.

۱۴۸. تنها اثر باقی مانده از هراکلیت، کتاب درباره جهان یا درباره طبیعت است.

ایراد و اشکال این استدلال، همانطور که گذشت، یکی پیشفرض عدم فریبندگی و خطای حواس است; و دوّم اینکه بنابر اثبات این پیشفرض، چیزی که با این استدلال اثبات می شود «حرکت» است نه «حرکت همگانی»; یعنی می توان درباره اشیایی که تطور و سیلان آنها را می بینیم قائل به حرکت شویم، ولی حرکت اشیایی که در منظر و دید ما نیستند از کجا اثبات می شود؟

هراکلیت بر وجود حرکت، استدلال دیگری نیز اقامه می کند و این استدلال، همان نکته دوّمی است که ما درصدد بیان آن هستیم; یعنی اصل تضاد میان اشیاء. او می گوید: بین اشیای عالم تضاد وجود دارد و اگر بنا باشد این تضاد بین آنها حفظ شود، راهی نیست جز آنکه اشیاء در حرکت باشند. پس اشیاء متحرکند، چون با یکدیگر متضادند.

نکته مهم در این استدلال، اثبات تضادِ میان اشیاء است. او برای اثبات این مطلب، دو راه را طی کرده است; یک راه این است که هرگاه شیئی را با شیئی دیگر در نظر بگیریم، دارای یکی از دو ارتباط زیر است: یا مقارنت زمانی دارند، مثل اشیایی که اکنون جمعند، یا مقارنت زمانی ندارند، مثل اشیای فعلی با اشیای دو سال قبل.

اشیای معاصر، این ضدیت را دارند که هر کدام از آنها عرصه مکانی را بر دیگری تنگ می کنند، به تعبیر دیگر، اگر برای مثال هیچ شیء دیگری غیر از من در جهان وجود نمی داشت، من می توانستم به آزادی هر چه تمامتر به اقصی نقاط جهان سیر کنم; ولی اکنون چنین نیست، یعنی در مسیر حرکت به دیوار، میز و اشیای دیگر برخورد می کنم و این بدان معناست که آزادی مکانی مرا اشیای دیگر سلب کرده اند. در واقع، وجود هر شیئی یکی از میله های زندانِ ماست; ما در زندانی محصور شده ایم که تعداد میله های این زندان، تعداد اشیای معاصر ماست. پس هر چه اشیاء تعدادشان بیشتر شود، آزادی بیشتری از ما سلب خواهد شد.

اما اگر اشیاء مقارنت زمانی نداشته باشند، اینها هم یکدیگر را از لحاظ زمانی محدود می کنند; یعنی گویا اگر شیئی پنج سال پیش وجود داشته است و الآن وجود ندارد، محدودیت زمانی اش را اشیایی که پس از آن آمده اند بر او تحمیل کرده اند، در واقع این هم در زندان است; اما در زندانِ زمان بندیهایی که دیگران بر او تحمیل کرده و او را در یک زمان بندی خاصی گرفتار کرده اند. همه اشیایی که پس از یک شیء به وجود می آیند و همه اشیایی که قبل از یک شیء به وجود می آیند، گویا همه شیء مورد نظر ما را از لحاظ زمانی، محدود می کنند.

پس اشیایی که معاصرند، از لحاظ مکانی یکدیگر را محدود می کنند و اشیایی که غیر معاصرند، از لحاظ زمانی چنین هستند و این تحدید در واقع نوعی تضاد است; یعنی هر یک با دیگری نوعی دشمنی دارد و در پی محدود کردنِ گستره وجودی دیگری است، خواه گستره مکانی و خواه گستره زمانی.

ولی این نوع اثباتِ تضاد از لحاظ فلسفی قابل دفاع نیست، چرا که وقتی قائل می شوید به اینکه در محدوده سیرتان، اشیایی شما را محدود می کنند، به پیشفرضی قائل هستید، که «موجودی قصد سیْر در مکانی دارد» وگرنه اگر موجودی قصدِ سیْر کردن نداشته باشد، دیگر مزاحمت و محدودیت برای این شیء معنا ندارد. وقتی یک اتاق، زندانِ من است که بخواهم سِیر کنم، یعنی احساس محبوسیت غیر از احساس محاطیت است، هر محاط شدنی محبوس بودن را به همراه ندارد. ما توسط خیلی چیزها محاط می شویم، ولی هرگز احساس نمی کنیم که توسط آنها محبوس شده ایم. وقتی انسان احساس محبوسیت می کند که محاط شده باشد و بخواهد سیر کند، آن وقت ملاحظه می کند که اشیایی که او را احاطه کرده اند، مانع او هستند. پس اگر بگوییم همه اشیاء می خواهند مرا محصور کنند، پیشفرض این سخن این است که قصدِ سیر در همه ابعاد ششگانه

مکانی داشته باشیم، تا اشیاء با ما مضاده کنند و اجازه چنین سیر آزادانه ای را به ما ندهند. اما این پیشفرض اگر در مورد انسانها هم صادق باشد، در مورد دیگر اشیاء هرگز صادق نیست.

راه دومی که هراکلیت در جهت اثبات تضاد میان اشیاء بیان می کند، این است که یک شیء بدون برخورداری از دیگر اشیاء نمی تواند به حیات خود ادامه دهد. هر شیئی ضمانت بقایش این است که «فنای دیگران» را داشته باشد، ضامن بقای X، فنای Y است و ... پس در واقع هر شیئی به قیمت فنای دیگران زنده و باقی می ماند. بهترین مثال برای این مطلب آتش است، آتش تا وقتی شعلهور است که بتواند چیزی را در کام خود بکشد. اگر زمانی این عمل صورت نگیرد در آن صورت خاموش خواهد شد. همه موجودات بدین گونه اند که با تغذیه از دیگران فربه می شوند. ما نمی توانیم ضامن بقای یک شیء بشویم، مگر اینکه اشیایی را فدای آن کنیم. اگر بخواهیم سخن هراکلیت را رد کنیم، باید شیئی را نشان دهیم که بدون تغذیه از دیگران و فنای دیگران بتواند باقی بماند. وی به جای اینکه اثبات کند هر چیزی با چیز دیگری تضاد دارد، از ما می خواهد که چیزی را نشان دهید که با شیء دیگر تضاد ندارد، در واقع، دلیل را از ما می خواهد.

این یک نوع استدلال است که ما همه وقت می توانیم فقط در امور وجدانی چنین استدلال کنیم. مثلا در روانشناسی، در بسیاری از موارد این دلیل به کار می رود. فرض کنید در اثبات جملاتی مثل «هر انسانی طالب جاودانگی است» یا «انسان طالب عدالت است» که مدّعای بسیاری از روانشناسان است، تنها راه اثبات این مطلب این است که هر کس را به نفس خود ارجاع دهیم که آیا این مطلب را می یابد یا نمی یابد. اما اگر ارجاع به نفس را از هر کس طلب کنیم، اثبات نکرده ایم که او در پی جاودانگی است یا عدالت جوست، اما از مخالفان خود خواسته ایم انسانی را معرفی کنند که در طلب جاودانگی نباشد و تا وقتی مورد مخالفی را پیدا نکرده ایم، این اصل همچنان برقرار است، مگر اینکه کسی بگوید: من هرچه به خودم رجوع می کنم، عدالت طلبی و طلب جاودانگی را نمی یابم. در قضایایی که به یک معنا منطقیهای ما به آنها «وجدانیات» می گفته اند (چون وجدانیاتی که یکی از مواد ششگانه برهان است، اندکی با این وجدانیات متفاوت است ولی به هر حال تصادق جزئی دارند)، راهی برای اثبات مدعا وجود ندارد، جز راهی که گفته شد.

اشکال بر هراکلیت آن است که می خواهد از این شیوه استدلال، در غیر وجدانیات هم استفاده کند ولی در این محدوده، یافتن و نیافتن ما هیچ کدام مطلبی را اثبات نمی کنند. بعلاوه اگر مورد نقضی در باب تضاد میان اشیاء ارائه نشد، دلیلی بر عدم مورد نقض نمی شود، یافت نشدن غیر از نبودن مورد نقض است.

اشکال دوم بر استدلال هراکلیت آن است که او نیز مانند متفکران قبل از خود، تضاد میان اوصاف یک شیء را با تضاد میان اشیاء یکی گرفته است، در حالی که این دو با یکدیگر بسیار متفاوتند. تضاد میان اشیاء، تضاد بین جواهر است (تضاد فلسفی)، و تضادِ میان اوصاف یکی شیئی، تضاد بین اعراض یک شیء است (تضاد منطقی).

البته تا زمان ارسطو، تفکیک بین جوهر و عرض و به تبع آن تضاد فلسفی و تضاد منطقی، چندان روشن نبوده است. بنابراین هیچ کدام از دو راهی که هراکلیت برای اثبات مدّعای خویش به کار گرفت، سودمند نبود.

### اصول نه گانه هراکلیت

### اصل اول: همه چیز در صیرورت است

هگل، فیلسوف معروف آلمانی، معتقد بود میان وجود (Being) و عدم (Nonbeing) واسطه ای است به نام صیرورت یا شدن (Be coming). او اصل این سخن را از هراکلیت می دانست، یعنی وقتی هراکلیت می گوید: همه چیز در صیرورت است؛ در واقع، یعنی هیچ چیزی موجود نیست، چون چیزی که در حال صیرورت و سیلان است نه وجود دارد و نه عدم.

باید توجه داشت که این نسبت از سوی هگل به هراکلیت یک اشتباه تاریخی است که همه مورخان فلسفه به آن اشاره کرده اند، زیرا هراکلیت نمی گفت: صیرورت و سیلان بین وجود و عدم، واسطه است بلکه قائل بود: وجود عبارت است از همان وجود سیّال، نه اینکه سیّال بودن چیزی است و موجود بودن چیز دیگر. وجود قسمی در کنار صیرورت نیست بلکه وجود، مَقْسم سیّال بودن است، یعنی وجود به دو قسم ثابت و سیّال می تواند باشد. پس جدای از اشکال فلسفی، باید توجه داشت که سخن هراکلیت غیر از سخن هگل است.

در بین فیلسوفان معاصر، «هانری برگسن»[۱۴۹] فیلسوف فرانسوی و «آلفرد نورث وایتهد»[۱۵۰]فیلسوف و ریاضیدان و منطقی انگلیسی تبار، صاحبِ فلسفه پویشی[۱۵۱] به این سخن هراکلیت معتقدند؛ یعنی معتقدند همه چیز در تبدل و تطور است؛ اما با یک تفاوت، امثال ملاصدرا که به چنین نظری معتقدند، دایره موضوعِ مسأله را فقط عالم طبیعت می دانند، ولی در فلسفه پویشی دایره موضوع حتی خدا را هم در برمی گیرد، یعنی خدا را نیز در حال استکمال می بینند. به تعبیر یکی از شارحان، نباید تلقی بعضی ادیان را درباره خدا قبول کرد که او را مثل سرایدار مدرسه ای می دانند، که در طول سی سال سرایداری، با دانش آموزانی سر و کار دارد که هر یک در اثر استکمال، پروفسور، دکتر، مهندس و ... شده اند و او همچنان سرایدار باقی مانده است.

اشکال این سخن واضح است که حرکت در موجودات محدود، امتیاز و کمال محسوب می شود ولی در موجودات نامحدود، اینگونه نیست.

**اصل دوّم: تضاد، منشأ هستی**

تضادی که هراکلیت آن را منشأ حرکت می دانست، آیا امر خوبی بود یا بدی؟ قبل از او کسانی مثل آناکسیمندر به تضاد به عنوان امری نامطبوع اشاره کرده اند، ولی هراکلیت آن را نه تنها امر مطبوعی می داند، بلکه منشأ هستی نیز می داند. هراکلیت نقل می کند که «هومر[۱۵۲] شاعر یونانی، در جایی گفته است: ای کاش تضاد میان خدایان و انسانها از بین می رفت. او پس از نقل این جمله می گوید: هومر باید بداند که با این سخن در حق جهان نفرین کرده است، چون اگر تضاد از میان برود، جهان هستی نابود می شود و هر چه این تضاد موجود در جهان تشدید پیدا کند، جهان بسامانتر می شود و حاصل آنکه تضاد مایه حدوث و بقای جهان است. این سخن بسیار شبیه است به آنچه قدمای ما معتقد بودند که: «لولا التضاد لمّا صحّ دوام الفیض من المبدء الجواد.»

**اصل سوم: اصل وجود عقل (Logos)**

---

۱۴۹. Henri Bergson.

۱۵۰. Alfred. North. Whithead.

۱۵۱. Philsophy of process.

۱۵۲. Humer.

آنچه را که او عقل می نامد، غیر از مفهومی است که در نظر ماست. اگر بخواهیم به زبان فلسفه خود ما، مراد او را بیان کنیم، منظور او از عقل، جوهری مفارق از ماده و انسان است. این مفهوم، یکی از مهمترین مفاهیم فلسفه غرب است که بعدها در کلام، منطق و متون دینی هم وارده شده است. در زبان عربی نیز که نطق به معنای تفکر از قرن سوم هجری به بعد متداول شد، در واقع، متأثر از ترجمه آثار یونانی بود.

در نظر هراکلیت، عقل موجودی است که همه امور عالم را کنترل و مهار می کند، یعنی در عین حال که موجودات عالم در کار خویش آزاد و مستقلند، عقل به کنترل آنها می پردازد. غروب و طلوع خورشید و آمد و شد فصلهای سال، به اعتقاد هراکلیت به دست این نیرو است.

**اصل چهارم: جنگ پدر همه هستیها و صلح پدر همه نیستیهاست.**

این همان اعتقادی است که بعدها مارکسیستها از هراکلیت گرفتند. جنگ در این جمله به معنای تضاد است و تا تضاد در این عالم وجود دارد، هستی موجود خواهد بود.

از مصادیق این تضاد، رقابتهای علمی، اقتصادی است که در زندگی روزمرّه همه ما وجود دارد. هراکلیت در این اصل، علاوه بر آن بیانی که گذشت، استدلالی ندارد و در واقع نوعی اعلام است. اصل چهارم او به طور کلی، مورد استفاده دو دسته قرار گرفته است. دسته اول تمام مکتبهایی که در حل معضلات اجتماعی طرفدار انقلابند[۱۵۳] نه طرفدار اصلاح[۱۵۴]; همانند سوسیالیستها و آنارشیستها که معتقدند فقط با انقلاب، اوضاع اجتماعی بهبود پیدا خواهد کرد.

دسته دوم عرفا هستند که عموماً طرفدار تضادند، منتها عرفا تضاد را به عنوان امر مستحسنی[۱۵۵]قلمداد می کنند که نباید از آن هراسید، تضاد چیز خطرناکی نیست. بر خلاف دسته اول که در تضاد وارد می شدند تا به نفع یکی از طرفین موضع گیری کنند، عرفا دغدغه طرفداری از یک طرف تضاد را ندارند.

**اصل پنجم: مادۀ المواد جهان طبیعت، آتش است.**

از کلمات او نیز همانند فلاسفه ملطی هر دو معنای مادۀ المواد، یعنی هم جوهر نخستین اشیاء و هم ماده بالقوه اشیاء (هیولای اولی) قابل برداشت است، گرچه در معنای اوّلی، ظهور بیشتری دارد و بر آن می توان تأکید کرد.

**اصل ششم: اعتقاد به سال جهانی یا سال بزرگ** (Grand year, universaly)

قبل از هراکلیت، این اعتقاد در میان بابلیان نیز وجود داشته است، اما او این اعتقاد را به صورت روشنی بیان کرده است. او می گوید دریافت نظمِ عالم در گرو احساس ماست، اگر موجودی را در نظر بگیریم که مدت عمر او یک هفته بیشتر نیست، چنین موجودی هیچ احساسی از نظمِ پیدای هلال و بدر ماه نخواهد داشت; و نیز اگر موجودی مدت عمر او چند ماه بیشتر نباشد، تجربه آمد و شد فصول سال را ندارد، ولی هیچ کدام از این موجودات نمی توانند منکر نظم موجود در پیدایش ماه و سال بشوند. پس برای رؤیت نظم جهان طبیعت مدتی عمر می خواهیم و اگر آن مدت عمر لازم را نداشته باشیم، نظم را نمی بینیم و مشهود ما نمی شود و هیچگاه نمی توان نظمی را به دلیل اینکه قابل مشاهده نیست، انکار کرد. هراکلیت بر

---

۱۵۳. revolution.

۱۵۴. reform.

۱۵۵. این جمله معروف شهید بهشتی که: «هگل مولوی غرب است و مولوی هگل شرق»، به دلیل اشتراک هر دوی آنها در اندیشه های بسیاری و از آن جمله در این اندیشه است که: جنگ میان اضداد، چیز غیر مستحسنی نیست.

اساس این مطلب می گوید: شما از کجا می دانید که تمام حوادث تاریخ هر چند وقت یکبار از نو تکرار نمی شود؟ حوادث جهان نیز دارای نظمی است و مدت زمانی را که برای پیدا شدن یک دوره حوادث تاریخ لازم است، یک سال بزرگ یا یک سال جهانی می نامید.[۱۵۶]

اما سال جهانی چقدر طول می کشد، دو نقل از او وجود دارد. یکی اینکه هر هیجده هزار سال یکبار حوادث جهان تکرار می شود. نقل دیگر ده هزار و هشتصد سال است.

اما در اینکه چرا او بر این دو عدد انگشت گذاشته، بحثهای زیادی شده است، مثلا گفته شده است که ده هزار و هشتصد سال، حاصل ضرب سی در سیصد و شصت روز است. عده ای با توجه به یکی از سخنان او چنین نظری دارند. او در یکی از جملاتی که در قطعات پراکنده وی نقل شده، می گوید: سالِ جهانی نسبت به عمر ما انسانها، مثل یک سال عمر ما انسانهاست نسبت به یک عمر عادی. درباره هیجده هزار سال، بعضی گفته اند: هیجده هزار سال همان سی و شش هزار سال تقسیم بر دو است و چون اعتقاد بر این بوده است که یک دوره عمر جهان حاصل مجموع دو دوره فراز و نشیب آن، سی و شش هزار سال است; پس یک دوره فرود یا یک دوره فراز، نصف سی و شش هزار سال است. توجیهات دیگری نیز آمده است که در نقل آنها سودی نیست.

آنچه توجه بدان جالب است، وجود اصل تفکر سالِ جهانی ـ و نه عدد آن ـ در میان بسیاری از متفکرانِ اسلامی و غیر اسلامی رواج پیدا کرده است. مثلا اندیشه ای که بعدها در آثار نیچه; فیلسوف آلمانی معروف اواخر قرن نوزدهم به نام «رجعت ابدی»، «رجعت جاودانه جهان» یا «بازگشت ابدی» آمده است، بسیار شبیه است به آنچه هراکلیت درباره سال جهانی می گفت. منتها باید توجه داشت که نیچه در باب بازگشت ابدی، سخنان پرمغزتری گفته است و نکات ارزشمندی در میان کلمات وی وجود دارد. در میان متفکرانِ ما هم بحثِ رجعت وجود دارد، حتی رجعتی که در دین ما آمده است، شباهت فراوانی با این نظریه دارد، مثلا اینکه هر چیزی از نو مکرّر می شود و همان حوادث از نو پدیدار می شود، اصل تفکرش شبیه به این است که در جهان، ادواری وجود دارد که این ادوار تکرار می شوند. حتی شما می بینید که این اندیشه در تمامی ادیان موسوی (به قول غربیها) یا ادیان ابراهیمی (به قول خود ما) یعنی اسلام، مسیحیت و یهودیت وجود دارد. امّا آیا این سال جهانی یا سال بزرگ با یک حادثه چشمگیری قرین است یا به محض اینکه آن مدت سرآمد، از نو تاریخ تکرار می شود؟

هراکلیت اعتقادش بر این بوده است که تمام شدن یک سال جهانی و آغاز پیدایش سال جهانی دیگر، همراه با یک حادثه عظیم است. البته توجه کنید که بین این دو مطلب یعنی پذیرش سال جهانی و وقوع حادثه ای بزرگ، هیچ گونه تلازمی وجود ندارد، یعنی می توان به سال بزرگ قائل بود ولی به حادثه عظمی قائل نشد، و یا اینکه به هر دو قائل بود. هراکلیت از این دسته دوّم است، یعنی به مقارنت حادثه عظمی و شروع سال جهانی اعتقاد داشت و این حادثه عظمی را حریق بزرگ می نامید. امّا حریق بزرگ نه به این معنا که کلّ جهان آتش می گیرد، بلکه به این معنا که مگر نه این بود که همه چیز از آتش درست شده بود، در اینجا هم همه چیز به اصل خود باز می گردد و جهان یکپارچه آتش می شود. همچنان که جهان، روز اول، یکپارچه آتش بود و بعد به اشیای دیگر تبدیل شد، آن روز دوباره بر می گردد و جهان یکپارچه آتش می شود; دوباره این آتش بزرگ مبدل به اشیای دیگر و دیگر می شود و حوادث از نو رخ می دهد تا پایان این سال جهانی، و دوباره به همین شکل همه چیز آتش می شود و ...

---

۱۵۶. این اعتقاد هنوز در آثار بعضی از حکمای ما وجود دارد. برای نمونه ر. ک. به: سبزواری، حاج ملاهادی; شرح منظومه الحکمهٔ.

امّا هم سال جهانی یا سال بزرگ و هم مقارنت آن با حادثه عظمایی به نام حریق بزرگ، هر دو بی اشکال نیست. امّا اینکه باید سال جهانی ای وجود داشته باشد، مستلزم این است که یک انسان و لااقل خود هراکلیتوس آن مقدار عمر کرده باشد که به مقتضای عمر خود بتواند چنین نظمی را احساس کند و چنین رأیی هیچ دلیلی ندارد.[۱۵۷]

درست است که هر نظم نامشهودی به معنای نظم ناموجود نیست، ولی به هر حال اگر هراکلیت بخواهد ادّعای موجودیت نظمی را بکند، باید تجربه و شهودی کرده باشد و هراکلیت و بلکه هیچ انسان عادی ای هیچ وقت نمی تواند چنین چیزی را تجربه کرده باشد.

اما درباره حریق بزرگ، اشکالات فراوانی گفته شده است. یکی اینکه هراکلیت معتقد بود بدون تضاد، هستی ای وجود ندارد و اگر چنین باشد وقتی همه چیز به آتش برگردد و هیچ تضادی وجود نداشته باشد، دیگر هستی ای وجود نخواهد داشت. به دلیل همین اشکال، بعضی در انتساب اصل «حریق بزرگ» به هراکلیت دچار تردید هستند، مگر اینکه تضاد را به معنای تضاد در درون خود یک شیء بگیریم، که از مجموعه آرای او چنین تصویری به دست نمی آید.

اشکال دیگر آن است که او معتقد بود عقل کل، اجازه نمی دهد تضادها در عالم از یک حدّی فراتر روند و یکسره امور عالم به نابودی سپرده شود؛ در این صورت چگونه حریق بزرگ روی خواهد داد؟ آیا کنترل از دست عقل بیرون شده است.[۱۵۸]

نکته مهم در اینجا توجه به این مطلب است که اساساً چه روانشناسی ای سبب می شود انسان به رجعت قائل شود؟ یعنی از سال جهانی و حریق بزرگ که بگذریم، چه نکته ای در بین متفکران (و از جمله متفکران اسلامی) باعث شده است به نوعی «تکرار تاریخ»[۱۵۹] معتقد شوند؟ آیا انسانهای خوش بین به چنین اعتقادی باور دارند یا انسانهای بدبین؟ ما در جای دیگری به این مطلب خواهیم پرداخت و خواهیم گفت که از لحاظ روانشناختی، هر انسانی به تکرار تاریخ معتقد نمی شود، بلکه انسانهایی با یکسری استعدادها و مزاجهای خاص، مستعد پذیرش چنین اعتقادی اند.

### اصل هفتم: عدم اعتقاد به سنّت (Tradition)[۱۶۰]

از تفاوتهای عمده ای که متفکران میان انسان و حیوان قائلند، این است که وقتی حیوان از پدر و مادر خود متولد می شود، جز خصوصیات ارثی که از پدر و مادر خود به ارث می برد، هیچ اندوخته علمی ای با خود همراه ندارد. اگر از این خصوصیات ارثی صرف نظر کنید، متوجه می شوید که هر حیوانی زندگی خودش را از لحاظ علمی از صفر شروع می کند، و آهسته آهسته و بتدریج در طول زندگی یک سری اموری را می آموزد، امّا چون این امور آموخته را نمی تواند به فرزندان خویش منتقل کند، فرزندانش نیز از صفر شروع می کنند و فرزندانِ آن فرزند هم همین طور نتیجه این می شود که هر حیوانی تا آخر عمرش تنها به حد معلومات پدر و مادر خود می تواند برسد، لذا از لحاظ علمی، حیوانات پیشرفت ندارند.

---

۱۵۷. همه کسانی که به تکرار تاریخ معتقدند و از آن جمله ویکهو و اشپینگلر، هیچ استدلال عقلی بر آن اقامه نکرده اند و به این مطلب هم معترفند.

۱۵۸. دو اشکال دیگر نیز بر نظریه هراکلیت وجود دارد. ر. ک به کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج۱، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، ص۵۶ و ۵۷.

۱۵۹. از مصادیق این تکرار تاریخ، این اعتقاد است که مصلحان در رأس هر صد یا هزار سالی ظهور می کنند تا بشر را از انحراف به دور نگه دارند و گاه ادّعاها و مناظراتی بر سر تعیین مصداق مصلح وجود داشته است. باباطاهر می گوید:

به هر الفی الف قدی برآید *** من آن الفم که در الف آمدستم

۱۶۰. سنّت در اینجا به معنای لغوی آن، یعنی راه کوفته و هموار شده است و از این جهت در زبان عربی، به انتقال معلومات در نسل انسانی که گویا در آن تجارب دیگران به صورت رایگان در اختیار نسل بعد قرار می گیرد، سنّت گفته می شود. بنابراین معنای اجتماعی و فقهی این کلمه مراد نیست.

ولی درباره انسان اینچنین نیست، وقتی انسان به دنیا می آید، شکی نیست که خصوصیات ژنتیکی پدر و مادرش را به ارث می برد. یک نکته دیگر هم در مورد انسان وجود دارد، و آن اینکه پدر و مادر او می توانند آنچه را که در طول یک عمر اندوخته اند، در طی دو سه سال یکجا به فرزند خود منتقل کنند و او مجبور نباشد که از صفر شروع کند، بلکه تمامی اندوخته های علمی پدر و مادر را یاد گرفته باشد و در طی سالیان عمر خود بر این علوم بیفزاید و او نیز همه آنها را یکجا به فرزند خود منتقل کند، و باز به همین ترتیب ... .

به این انتقال معلومات از نسلی به نسل دیگر که فقط در انسان وجود دارد، «سنّت» گفته می شود. سنت در انسانها، به اندازه ای قوی است که رفته رفته جای وراثت را هم می گیرد و نقش آن را کمرنگ می کند، تا آنجا که تمایز انسان و حیوان را در این مطلب می دانند که حیوان وراثتی است و انسان سنّتی.[۱۶۱]

بنابراین، نکوهیده است که انسانی بخواهد هر چیزی را از خود شروع کند و خود را تا حد حیوانات فرو بیاورد و همه آرای و علوم گذشتگان را نادیده بگیرد، هنر انسانی آن است که بر دوش تجارب و علوم دانشمندان گذشته سوار شود تا افق دورتری را ببیند.[۱۶۲]

هراکلیت انسانِ سنت ستیزی است و در مقابل «سنّت» به «شهود» معتقد بود. شهود در نظر او به این معنا بود که فقط به دریافت شخصی خودش اعتماد می کرد. همه چیز را به شرطی می پذیرفت که از راه دلیل عقلی، تجربی یا مکاشفه برای شخص او اثبات شود و از همین رو، آرای قهقرایی درباره زمین، خورشید، ستارگان و همه امور مربوط به جهانشناسی دارد که سالها قبل بطلان آنها اثبات شده بوده است. آرای فیلسوفان گذشته و معاصر خود را به مسخره گرفته است و همین طور همه آرای مذهبی و دینی مردم زمان خودش را، مثلا در یکی از مکتوبات خود، می گوید: به خدای یونانیان باور ندارم و آیینهای دینی آنها را استهزا و سرزنش می کنم که سنگ پاره هایی را به دست خود تراشیده اند و از نادانی ستایش می کنند و در برابر آنها نماز می گذارند و خواسته های خود را از آنان می طلبند و ... .

در اینجا تذکر این نکته لازم است که نباید سنّت ستیزی را با روحیه علمی مترادف دانست. اگر انکار خدایان یونان از سر نداشتن استدلال صرف می بود، ما نیز بر این رویّه معتقد بودیم و آن را صحیح می دانستیم; اما مخالفت ما با هراکلیت در انکار سنت ستیزی، به این دلیل در این مطلب است که اوّلا چنین روشی درهمه مسائل زندگی امکانپذیر نیست و ثانیاً بر فرض امکان، مطلوب نیست، چرا که با پیش گرفتن چنین روشی، فقط به مطالب بسیار اندکی دست خواهیم یافت.

### اصل هشتم: اعتقاد به همه خداانگاری (وحدت وجود)[۱۶۳]

اگر کسی همه جهان هستی را مترادف با جهان طبیعی بداند و به کل این مجموعه نام «خدا» بدهد و معتقد شود که در غیر این مجموعه، خدایی وجود ندارد، به چنین عقیده ای، «همه خداانگاری» می گویند. یعنی کل جهان طبیعت خداست نه اینکه خدا موجودی است جدای از جهانِ طبیعت و خالق و صانع آن. به تعبیر دیگر، اگر کسی کل جهان را مساوی U بداند و کسی قائل باشد که خدا یک موجود طبیعی نیست و خارج از قلمرو U است، چنانچه اعتقاد غالب ادیان و مذاهب است، او قائل به

۱۶۱. برای اطلاعات بیشتر در این زمینه به کتاب آغاز و انجام تاریخ نوشته کارل یاسپرس، فیلسوف اگزیستانسیالیست موحد آلمانی، ترجمه دکتر محمد حسن لطفی مراجعه کنید.

۱۶۲. رمز ماندگاری بعضی از امثال و حکم به ارث رسیده در همه زبانها، همین است که به لحاظ عملی و تجربی راه گشا بوده اند، گرچه به لحاظ نظری نتوان بر آنها استدلال کرد و واقع نمایی آنها را اثبات نمود; لذا بر هر انسان عاقلی ضرورت است که به امثال و حکم گذشتگان نه به عنوان علم، بلکه به عنوان تجربه، بها دهد.

۱۶۳. ترجمه pantheism به وحدت وجود خالی از مسامحه نیست، آنچه درباره وحدت وجود گفته می شود با این مفهوم، تساوق کامل ندارد.

Pantheism نشده است. اما اگر کسی گفت: خدا چیزی جز این U نیست، اوقائل به pantheism (همه خداانگاری) و هراکلیت از این دسته است؛ یعنی او خدا را یک موجود شخصی ـ و به تعبیر غربیها Personal ـ نمی دانسته است.

**اصل نهم: هر چه انسان به سوی کمال پیش برود، از میزان همرنگی او با جامعه کم می شود.**

هراکلیت معتقد بود هر که با جامعه همرنگ تر است، انسان ناقصتری محسوب می شود. کمال انسان به این است که هر روز از جامعه فاصله گیرد و توده ای شدن انسان، چیزی جز انحطاط اخلاقی در پی ندارد. توده ای شدن، یعنی مثل مردم عادی شدن، و مردم عادی هم نه به معنای مردم کوچه و بازار، بلکه به معنای هر کسی است که فیلسوف نیست. داریوش، شاه ایران به هراکلیت نامه ای نوشت که: «شنیده ایم در یونان احترامی برای فیلسوفان قائل نیستند، ما دوست داریم در کاخ خود از معاشرت و آرای شما استفاده کنیم و قول می دهیم که در سیاست و نظام کشورداری از نظرات شما بهره مند شویم.» هراکلیت در پاسخ نوشت: «من که از عده ای از انسانها می گریزم، به این معنا نیست که به گروهی دیگر بپیوندم، آنچه شما را از سایر مردم متمایز می کند، یک دیوار است و دیوار کاخ نمی تواند بین شما و مردم عادی تفاوت ایجاد کند. شما هم مثل مردم عادی هستید و لذا من همان گوشه نشینی خود را حفظ می کنم و زندگی را به پایان خواهم برد». از این نظر است که در تاریخ فلسفه، هراکلیت به «فیلسوف گریان» معروف است، یعنی فیلسوفی که همیشه به نحوی از مردم گریزان بوده و تبعیت از آرای عمومی را جز انحطاط و عقب ماندگی نمی دانسته است.

**پـارمنیـس**

«پارمنیدس»[۱۶۴] و شاگرد او «زنون» یا «زنو»، معروفند به کسانی که معتقد به تفکری خلاف تفکر هراکلیت بوده و آن را ترویج می کرده اند. هراکلیت قهرمان نظریه حرکت بود، و پارمنیدس و شاگردش زنون را به عنوان قهرمان نظریه سکون

۱۶۴. Parmenides.

می شناسند. هر دو، اهل شهری بوده اند در جنوب ایتالیای فعلی، بنام شهر «الیا»; و لذا به این دو، پارمنیدس الیایی و زنون الیایی می گویند. ما ابتدا به نظریه پارمنیدس می پردازیم و سپس نظر شاگرد وی را مطرح می کنیم. به نظر می رسد اهمیت پارمنیدس از اهمیت زنون بیشتر باشد، ولی زنون به علت پارادوکسهایی که در تأیید نظریه پارمنیدس مطرح کرده است، مشهورتر از استادش می باشد.

خلاصه نظر پارمنیدس را می توان چنین بیان کرد: او برای وجود (هستی) سه وصفِ دگرگونی ناپذیر، بی حرکت و واحد بودن قائل است. منتها گر چه عصاره سخن وی همین است ولی برای اثبات این نظر، استدلالی دارد که بسیار مفصل است و در طی فقراتی بیان می شود. مشکل مورخان فلسفه این است که چگونه این استدلال را فقره بندی کنند، تقدم و تأخر این فقرات چگونه باید باشد، و مفاد هر یک از این فقرات چه گزاره ای باید باشد. فقره بندی این استدلال امری است که مورخان در مورد آن اجماع ندارند.

یکی از بهترین تنظیم هایی که درباره نظریه پارمنیدس شده است تنظیمی است که در کتاب افلاطون و پارمنیدس[۱۶۵] آمده است و نویسنده آن، یکی از فیلسوفان و متفکران معروف امریکایی است. او در این کتاب، که از کتب معروف در غرب است، نظریه پارمنیدس را در هشت فقره خلاصه کرده است و هر فقره ای را یک فرضیه نام نهاده است، امّا این طبقه بندی با سایر طبقه بندیها بسیار تفاوت دارد. از جمله طبقه بندیهای دیگر، طبقه بندی شخصی است به نام «ریز»، که گرچه او هم نظریه پارمنیدس را هشت فقره نموده است ولی هشت فقره او با هشت فقره فورد بسیار تفاوت دارد.

با توجه به مطالعاتی که در این زمینه داشته ام، آنچه را به نظرم بهترین می آید بیان می کنم:

**فقره اول:** پارمنیدس بین دو نیروی ادراکی ما، یکی نیروی حس (Sense) و دیگر نیروی عقل (Reason) فرق می گذارد. هر شناختی که ما پیدا می کنیم یا از طریق حس است یا از طریق عقل (که گاهی هم از آن با لفظ Thinking یاد می کند، ولی مرادش یکی است); آیا متعلق شناخت این دو نیرو یکی است؟

**فقره دوم:** گرچه ما دو نیروی ادراکی داریم ولی این دو نیرو یک چیز را به ما نمی شناسانند، بلکه نیروی ادراکی حس، «نُمودِ» (Apperance) جهان را به ما می شناساند و نیروی ادراکی عقل ما را با «بود» و به تعبیری «واقعیّت جهان»(Reality) آشنا می کند. برای اثبات این مطلب، چنین استدلال می کند که یافته های حسّ، پر از تناقض است،مثلا دست من می گوید: این چوبِ در آب سالم و ناشکسته است ولی چشم من می گوید: این چوب شکسته است، و این دو متهافتند، ولی می دانیم که عالم واقع، فی حد نفسه، متهافت نیست ولذا می گوییم که حس «بود» عالم واقع را نشان نمی دهد بلکه تنها «نمود» آن را به ما نشان می دهد. سپس وی، اطلاعاتی را که حس به ما می دهد، یعنی نمودها را «عقیده»[۱۶۶] می نامد و اطلاعاتی را که نیروی عقل به ما می دهد «معرفت»[۱۶۷] می نامد; و بعد می گوید: ما در هر حال، یکی از این دو طریق را می پوییم یا طریق عقیده، یا طریق معرفت. وقتی طریق عقیده را می پوییم که در حال دریافت حسی از جهان هستیم، و وقتی طریق معرفت را

---

. *plato and parmenides*۱۶۵. F.M. Cornford;

۱۶۶. opinion.

۱۶۷. Knowledge.

می پوییم که در حالِ دریافت عقلی از جهان هستیم و اگر چنین باشد، حاصل فقره دوّم این است که ما باید فقط به عقل اکتفا کنیم و راه شناخت جهان، راه معرفت و عقل است.

**فقره سوم:** ما وقتی با پدیده های جهان هستی سر و کار داریم، در پی شناخت وجوه اختصاصی پدیده ها نیستیم بلکه در پی شناخت وجوه عام پدیده ها هستیم، چون اگر بنابر غیر این باشد، هیچ گاه به شناخت جهان نمی توان رسید. هر پدیده ای وجوه اختصاصی بسیاری دارد و لذا باید از وجوه اختصاصی پدیده ها صرف نظر کنیم. او سه صفت کلی را برای پدیده ها به کار می برد و گاهی از آن به عنوان وجه مشترک (common) و گاهی به عنوان وجه عام(universal) و گاهی به عنوان وجه نامتفاوت (invariance) یاد می کند.

حال اگر بنابراین است که ما وجه عام پدیده ها را بشناسیم، این وجهِ عام، همان «هستیِ» (Being) پدیده هاست، وفقط عقل، هستی شناس است، اصل هستی شناسی عقل یک «اصل موضوع»[۱۶۸] است، یعنی در واقع چیزی است که به نفع آن اقامه دلیل نمی توان کرد. از این مطلب، مورخان فلسفه به عنوان فرضیه او یاد می کنند، یعنی فرضیه «هستی شناسی عقل». به تعبیر دیگر که برخی مورخان فلسفه هم گفته اند: پارمنیدس میان دو راه گرفتار است، یا باید بگوید که ما هیچ طریقی برای شناخت «بود» جهان هستی نداریم و یا اینکه داریم. اگر بخواهد به قسم اول قائل شود باید دست از فلسفه بردارد، ولی اگر بخواهد بگوید که ما راهی برای شناخت بودِ جهان هستی داریم، خودش را میان دو راه می بیند: راه شناخت حس، یا راه شناخت عقل، اگر از راه حس نیست، پس قطعاً از راه عقل است. پس در واقع دو پیشفرض در اینجا وجود دارد:

۱ ـ ما راهی برای شناخت «بود» جهان هستی داریم.

۲ ـ ما دو نیروی ادراکی بیشتر نداریم، حس و عقل. پیشفرض اول محل اختلاف است و از زمان کانت به بعد، معمولا در فلسفه غرب، شناخت «بود» جهان، انکار می شود.

**فقره چهارم:** «هستی» هست و «نیستی» نیست. سؤالی که در اینجا مطرح می شود، این است که وجود موجود است یا عدم معدوم است اینها چه گزاره ای هستند؟ اگر بخواهیم با اصطلاحات حمل اولی و حمل شایع صناعی صحبت کنیم، یک اشکال پیش می آید و اگر بخواهیم با اصطلاحات کانت صحبت کنیم، یعنی بگوییم اینها از احکام تحلیلی عقل هستند یا احکام ترکیبی، مشکل دیگری پیش می آید. برای دقت هرچه بیشتر، اصطلاحات خود او را می آوریم. وی می گوید: ( Being is existent) هستی موجود است و (Nonbeing isnot existent) نیستی معدوم است یانیستی نیست.

مشکل استفاده از اصطلاحات حملهای اولی و شایع، این است که این حملها در جایی مشکل گشاست که ما در موضوع قضیه با یک مفهوم ماهوی سروکار داشته باشیم. آنگاه این مفهوم ماهوی چه جوهر باشد و چه عرض، یک سری مفاهیمی در تعریف این موضوع اخذ می شود، و اگر محمول یکی از ذاتیات آن باشد، در این صورت حمل، حمل اولی خواهد بود. امّا اگر محمول یکی از ذاتیات آن نباشد، حمل، حمل شایع صناعی خواهد بود. اگر ما بدون اینکه بخواهیم توسّعی صورت دهیم، از این اصطلاحات استفاده کنیم، حمل اولی و ثانوی فقط مشکل را در قضایایی حلّ می کند که موضوع قضیه، مفهومی ماهوی باشد. ولی اگر موضوع قضیه، یک مفهوم غیر ماهوی باشد، مثل وجود و عدم که از مفاهیم فلسفی به حساب می آیند،

---

۱۶۸. Postulate.

در این صورت یا آن اصطلاحات را اصلا نباید به کار برد و یا اگر به کار ببریم باید از باب توسّع به کار برد، یعنی وسیعتر از اصطلاح صدرالمتألهین.

اما اگر بخواهیم از اصطلاحات حکم تألیفی یا تحلیلی که کانت به کار می برد، استفاده کنیم، آنجا هم مشکل دیگری پیش می آید. می دانید که کانت معتقد بود احکام قضایا یا تحلیلی اند و یا ترکیبی. اگر حکمی کنید که محمول آن از دلِ موضوع بیرون می آید؛ حکم، تحلیلی خواهد بود، و اگر حکمی کنید که محمول آن از دلِ موضوع بیرون نیاید در آن صورتْ حکم، حکم تألیفی خواهد بود. رأی کانت پیشفرضی دارد و آن اینکه این مطلب درباره گزاره هایی به کار می رود که آن گزاره ها دارای تعریف بالمعنی الاعم باشند، نه تعریف ماهوی. پس اگر ما با چیزی سروکار داشته باشیم که اصلا دارای تعریف نباشد مثل وجود و عدم، نمی توان گفت آیا حکم از دلِ موضوع بیرون می آید یا نمی آید. پس در سر وکار با مفاهیمی مثل وجود، عدم، وجوب و امثال آن، تنها حکمی که می توانیم بسازیم این است که وجودْ وجود است، عدمْ عدم است، امکانْ امکان است و ... چرا که اینها تعریف ناپذیرند، به عبارت دیگر تعریفشان بسیط است، یعنی یک جزء دارد. هر مفهومِ قابل تعریف، تعریفی مرکب دارد، یعنی با کنار هم گذاشتن چند مفهوم می توان آن را تعریف کرد، مثلا اگر x تعریفی داشته باشد، و ذاتیاتش a، b، c باشد و x را با این ذاتیات بخواهیم تعریف کنیم، چندتعریف می تواند داشته باشد: ۱) x : A ; ۲) x : C ; ۳) x : B ; ۴) x : B, C ; ۵) x : C, A ; ۶) x : A, B ; ۷) x : A, CB,

پس هفت قضیه تحلیلی می توانیم داشته باشیم و این بدین سبب است که x، تعریف پذیر است ولی اگر x تعریف پذیر نباشد، یعنی نتوان آن را با دو یا چند عنصر نشان داد، x را تنها با x باید نشان داد. اینجاست که می گویند:تعریف ناپذیر است یا تعریف پذیر است ولی تعریفش همان خودش است. ولی پارمنیدس گفته است وجودْ موجود است، نه وجودْ وجود است و این دو قضیه بسیار متفاوتند، و لذا با نظر کانت هم نمی توان گفت چه نوع حکمی است. البته این سخن آنگاه کاربرد دارد که بخواهیم سخن پارمنیدس را نقادی کنیم ولی آنچه مطلوب ماست این است که چرا «وجودْ موجود است و عدمْ معدوم است» را باید پذیرفت؟ وی می گفت استدلالی برای آن نداریم ولی وجدان عقلی گواه بر این مطلب است.

حال چرا می گوییم: وجدان عقلی، چون گاهی مراد از وجدان، علم حضوری یا علم شهودی است و گاهی وجدان به معنای وضوح کامل عقلی است. مثلا وقتی گفته می شود کل از جزء بزرگتر است، وضوح کامل عقلی برای ما دارد، نه اینکه علم حضوری و شهودی به آن داریم، چون در اینجا با مفهوم سروکار داریم؛ یا اگر گفته می شود ما نسبت به اینکه از یک نقطه خارج از یک خط، تنها یک خط به موازات آن می توان رسم نمود، وجدان داریم، به معنای وضوح کامل عقلی است و تمامی اصولی که در منطق یا در ریاضیات به کار می روند وجدانی به معنای دوّم است و گاهی هم به آن «وجدان دکارتی» یا «وجدانی پاسکالی» می گویند.

حال وجود موجود است، یا عدم معدوم است وجدانی به معنای دوّم است، یعنی برای ما نوعی وضوح کامل عقلی دارد، و البته این وجدانی عقلی با ضروریه منطق سنتی تصادق جزئی دارد.

**فقره پنجم:** اگر هستی هست و اگر نیستی نیست، پس هستی از نیستی به وجود نمی آید، و وجود از عدم پدید نمی آید، چون وجود اگر بخواهد از امر دیگری پدید آید، آن امر دیگر یا باید موجود باشد یا معدوم، امّا نمی توان گفت: وجود از وجود پدید می آید، زیرا در این صورت پدید آمدنی در کار نیست، بلکه تنها ادامه وجود است. پدید آمدن در واقع به معنای حدوث است، وجود بعد از عدم، امّا در اینجا حدوثی در کار نیست. از طرفی نمی توان گفت که وجود از عدم پدید آمده

باشد. چون که عدم نیستی است و نیستی، نیست، اگر وجودی بخواهد از عدم پدید آید باید بتوان برای آن عدم، یک نحوه وجودی در نظر گرفت تا بتوان گفت: وجودی از آن نشأت گرفته است، ولی ما در فقره قبل گفتیم که عدم هیچ گونه هستی ای ندارد. پس چگونه می تواند عدم، علت وجودی باشد؟ و به تعبیر دیگر وجود از وجود برآمدن، تحصیل حاصل است و وجود از عدم پدید آمدن هم هرگز ممکن نیست، چرا که عدم هیچ گونه تقرری ندارد و نمی تواند منشأ وجود باشد.

اگر چنین است که وجود نه از وجود برمی خیزد و نه از عدم، پس وجود هیچ گونه حدوثی ندارد و نبودی برایش نیست، یعنی ازلی (Eternal) و بی آغاز است.

درباره این استدلال به دو نکته توجه کنید:

۱. وقتی می گوییم وجود از وجود است، این «از» چه نوع «از»ی است؟ «از نشویه» است یا «اِز ابتدایيهٔ»؟ ظاهراً به نظر می آید که «از نشویه» باشد ولی بعداً که پارمنیدس نتیجه گیری می کند که وجود نه از عدم و نه از وجود پدید آمده، به نظر می آید که «از» را ابتدائیه گرفته است. اینکه بگوییم: چیزی ازلی است، یعنی بلازمان است و زمان بر او سبقت نمی گیرد با اینکه بگوییم. عدم بر او سبقت نمی گیرد، متفاوت است. یعنی، اگر می خواهد ازلی بودن x را ثابت کند،ازلی و بی آغاز بودن x معنایش این است که قبل از x، چیزی وجود نداشته باشد، امّا مراد قبلیّت زمانی است،یعنی قبل از این شیء، زماناً نباید چیزی وجود داشته باشد در حالی که دراستدلال او بر این مطلب، از «از نشویه» استفاده می گردید. یعنی با نفی دو نشأت، اثبات یک امر سوّمی نمی شود. بر فرض قبول اینکه منشأ وجود، وجود نیست، عدم هم نیست، اثبات نمی شود که وجود ازلی است، چرا که «از» ازلی، «از» زمانی است. تنها چیزی که اثبات می کنید، این است که وجود ممکن نیست، ولی ممکن نبودن و واجب بودن با ازلی بودن دو چیز متفاوت است و با نفی امکان، نفی حدوث نتیجه گرفته نمی شود.

۲. در اینجا بین وجود مطلق و وجود مقید هیچ گونه تفاوتی گذاشته نشده است. اگر فرض کنیم O (اکسیژن) و H(ایدروژن) داشته باشیم و از ترکیب این دو آب پدید آید، آیا وجود آب متأثر از وجود ایدروژن و اکسیژن نیست؟ به تعبیری، آیا وجود آب نشأت گرفته از وجود ایدروژن و اکسیژن نیست؟ وقتی پارمنیدس می گوید وجود از وجود برخاستن تحصیل حاصل است. منظورش چیست؟ اگر بگوید وجود، وجود است، درست است که تحصیل حاصل است، ولی بحث ما «وجودْ وجود است»، نیست، بلکه بحث ما درباره وجود آب است و وجودْ ایدروژن و وجودْ اکسیژن است. پس آنچه برای ما تحصیلِ حاصل درست می کند، به خاطر این است که ما وجود مطلق و مرسل را به کار می بریم ولی اگر این استرسال را از وجود بگیریم و بگوییم: وجودِ مقید به قید آب، یا وجودِ مقید به قید ایدروژن و یا وجودِ مقید به قید اکسیژن، در این صورت تحصیل حاصلی در کار نیست.

این بحث در باب عدم هم وجود دارد، یعنی گاهی گفته می شود که موجود معدوم نمی شود، یعنی همانطور که معدوم موجود نمی شود. موجود هم معدوم نمی شود. این گفته ها وقتی درست است که وجود مطلق و رها مراد باشد نه وجود مقید، ولی اگر وجود مقید مراد باشد چنین سخنی صحیح نیست. نیز اگر مراد از موجود، معدوم نمی شود این باشد که در عالم هیچ گونه کاهش و نقصانی صورت نمی گیرد، این سخنی درست است، ولی اگر مراد این باشد که در هر تبدیلی، مبدَّل هم از بین نمی رود، این سخن صحیحی نیست; چرا که هر تبدیلی به قیمت از دست رفتن مبدَّل به دست می آید، وقتی مبدَّل از بین رفت مبدلٌ الیه به دست می آید. جهان هم، چنین است، یعنی یک ذره کاهش و نقصان در آن راه ندارد، هر چه صورت می گیرد، در دل آن صورت می گیرد، ولی در دل آن صورت گرفتن به این معناست که بعضی پدیده ها به شرطی به وجود می آیند که بعضی پدیده های دیگر معدوم شوند، و بعض پدیده های دیگر به شرطی معدوم می شوند که بعضی

پدیده های دیگر به وجود آیند. یعنی وجود اطلاقی تبدیل به عدم اطلاقی نمی شود ولی وجود مقید، تبدیل به عدم مقید می شود. البته در اینجا باید توجه داشت که اشکال ما به سیر استدلال پارمنیدس و حصر او درباره وجود و عدم است وگرنه می دانیم که مبنای پارمنیدس این بود که از خصوصیات وجود بحث نکند و از امور عامه یا مشترک وجود سخن بگوید و از لحاظ مباحث زبانشناختی، عبارات او همگی قضیه اند، نه جمله و تفکیک میان قضیه و جمله از مباحث و تدقیقات فلسفه زبان است.

**فقره ششم:** وی معتقد بود دگرگونی امکانپذیر نیست. در جهان دگرگونی ای رخ نداده و نخواهد داد. استدلال وی بر این مدعا این بود که اگر دگرگونی ای بخواهد روی دهد، باید نیستی ای تبدیل به هستی شود و مانع تبدیل، این است که نیستی ای نیست تا تبدیل به هست شود.

این سخن که دگرگونی را نفی کردیم، همان نفی خلق از عدم است و معنایش این است که از عدم چیزی به وجود آید و چون عدم معدوم است، «نیست» معنا ندارد تا چیزی از آن خلق شود. خلق از عدم، مورد قبول جمیع فلاسفه اسلامی و بسیاری از متکلمان اسلامی می باشد، یعنی معتقدند خداوند امور عالم را از عدم می آفریند.

در اینجا دو بحث وجود دارد، یکی بحث کلامی، که آیا واقعاً قرآن به خلق از عدم قائل است یا نه؟ کسانی از میان مسلمین معتقدند خداوند واقعاً خلق از عدم می کند؛ امّا بعضی و از آن جلمه اسلام شناسان غربی معتقدند که اگر کسی با نظر منصفانه به قرآن نگاه کند می بیند که در قرآن هیچگاه سخن از خلق از عدم به میان نیامده است.[۱۶۹] اما بحث دوّم که یک بحث فلسفی است نیز وجود دارد که آیا اساساً خلق از عدم معقول است یا نیست، سخن پارمنیدس بیشتر راجع به همین بحث دوم است. او می گوید از «نیست» امکان تولد «هست» وجود ندارد.[۱۷۰]

بحث دوّم یک بحث فلسفی است و اشکالات فلسفی ای هم متوجه قائلان به این مطلب شده است که گاه فیلسوفان ما به این اشکالات پاسخ داده اند. اشکال پارمنیدس هم دقیقاً همین است که خلق از عدم امکان ندارد. البته با یک پیشفرض که او پدید آمدن هستی از نیستی را از نوع تبدیل می داند و در تبدیل است که دو طرف می خواهیم، امّا این اول الکلام است که از کجا معلوم که پدید آمدن هستی از نیستی از نوع تبدیل باشد، تا اشکال پارمنیدس بر آن وارد باشد؟

**فقره هفتم:** حرکت أینی محال است. پارمنیدس استدلال عدم امکان دگرگونی را در مورد حرکت نیز بیان می کند. حال این سخن پیش می آید که حرکت با دگرگونی چه فرقی دارد؟ از سخنان وی برمی آید که حرکت مدّ نظر وی فقط حرکت اینی که حرکت انتقالی و مکانی هم نامیده شده است می باشد. از اقسام حرکت، حرکت اینی، انتقالی و مکانی مراد اوست و مرادش از دگرگونی اعم است از حرکتهای مکانی، کمّی، وضعی و کیفی.

---

۱۶۹. ر.ک به: شینیاماکینو؛ آفرینش و رستاخیز؛ ترجمه جلیل دوستخواه؛ و نیز توشینوپوتیزوسو از اسلام شناسان ژاپنی به این مطلب معتقد است.

۱۷۰. البته در نهج البلاغه و احادیث سخن از خلق از عدم رفته است. جملاتی هست که ناظر به اینهاست، البته کسانی که معتقدند در قرآن بحث خلق از عدم وجود ندارد، سخنان ائمه را ناشی از پذیرش رأی عالمان زمان خویش می دانند، و چون خلق از عدم از یونان به کشورهای اسلامی سرایت کرده بوده است رواج این سخنان می تواند تحت تأثیر سخنان این حکما باشد ولی در مورد قرآن به دو دلیل نمی توان چنین سخنی قائل شد: ۱ ـ قرآن وحی الهی است. ۲ ـ محیط شبه جزیره عرب به هنگام نزول قرآن، انسی با افکار رومی و یونانی و فرهنگهای بیگانه (مثل تفکر ایران قدیم، آرای پهلویان و آرای چین قدیم) نداشته اند، ولی به اعتقاد این متفکران در مورد احادیث اینگونه نیست، یعنی بعد از فتوحات مسلمین، ایشان هم با افکار یونانیان آشنا شدند، هم با تفکر چین و روم و هم با تفکر هند قدیم، و این آشنایی بی تأثیر نبوده است.

این نوع جعلِ اصطلاح، یک رتبه از جعل اصطلاح ما پایین تر است، چون ما وقتی در کلام و فلسفه خودمان، «دگرگونی» را به کار می بریم، آن را مَقسم برای دو چیز می دانیم: یکی حرکت و یکی کون و فساد؛ ولی پارمیندس مرادش از تغیر و دگرگونی تنها حرکت است نه کون و فساد، پس دایره اش محدودتر است از آنچه مدّنظر ماست. از سوی دیگر ما علاوه بر این چهار نوعِ حرکت (کمی ـ وضعی ـ کیفی ـ اینی)، به حرکت جوهری نیز قائلیم ولی حرکت در نظر او تنها حرکت مکانی است. پس همانطور که گفتیم، مفهوم حرکت در نظر او محدودتر از آن مفهومی است که مدّ نظر ماست، به دلیل اینکه از مطالعه سخنان همه کسانی که در باب پارمنیدس آرایی داشته اند و جرح و تعدیلهایی کرده اند، به این نتیجه می توان رسید که مراد وی از حرکت، فقط حرکت اینی است و مراد وی از دگرگونی حرکت بالمعنی الاعم است و شامل کون و فساد هم می شود.

او بعد از آنکه اثبات کرد دگرگونی بالمعنی الاعم وجود ندارد، می خواهد یک نحوه دگرگونی خاص را که نامش حرکت اینی است اثبات کند که وجود ندارد.

چون اگر بخواهد حرکت مکانی وجود داشته باشد، باید شیء متحرک وارد مکانی شود که قبلا در آن مکان نبوده است، یعنی متحرک باید در هر آن از آنات زمانی در مکانی باشد که قبلا در آن مکان نبوده است، و بعداً هم در آن مکان نخواهد بود. حال بحث ما بر سر همین «مکان» است که شیء می خواهد وارد آن شود. آیا این مکان قبل از ورود شیء متحرک، پُر بوده است یا خالی؟ اگر بگویید پر بوده است، چگونه ظرفی که کاملا پر است می تواند یک شیء دیگر را در درون خود جای دهد؟ خواهید گفت این شیئی که در مکان است و آن را پر کرده، هنگام ورود آن شیء قبلی به جای دیگری خواهد رفت؛ ولی باید توجه داشت که ما سخن و بحث خود را به سراغ همان شیء و همان مکان هم می بریم، یعنی مکانی که این شیء می خواهد وارد آن شود یا پر است یا خالی و همین طور ... و اگر بخواهید بگویید که در مکان هیچ چیز وجود ندارد، تهی است، یعنی عدم آن را پر کرده است و ما می دانیم که عدم معدوم است، چگونه یک نیستی می تواند شاغل مکانی باشد؟! پس خلأ وجود ندارد.

او می خواهد اثبات کند که حرکت در کار نیست ولی قبلا باید یک پیشفرض را اثبات کند و آن اینکه: خلأ وجود ندارد، منتها این را مستقلا انجام نداده، بلکه طی استدلال انجام داده است. او می گوید: چرا مکان خلأ ندارد، چون مکانِ تهی یعنی مکانی که موجودی آن را پر نکرده است، پس طبعاً باید معدومی آن را انباشته کرده باشد و معدوم هم که وجود ندارد، پس حرکت امکانپذیر نیست. البته مراد از حرکت، حرکت مکانی است. نتیجه این دو سخن در فقره بعدی مشخص می شود.

**فقره هشتم:** جهان یک چیز تو پر است، هیچ گونه خلل و فرجی ندارد. وقتی می گویید: میان یک شیء خلل و فرج وجود دارد، معنایش این است که میان اجزای آن، مکان خالی وجود دارد، ولی ما قبلا گفتیم که مکان خالی وجود ندارد. اگر بگویید: جهان دارای خلل و فرج است و معنای خلل و فرج دار بودن جهان این است که در مطاوای جهان، مکان خالی وجود دارد، و مکان خالی هم وجود ندارد. پس نمی توان گفت که در کل جهان خلل و فرجی وجود دارد، پس جهان تو پر مثل یک توپ سربی می شود، و اگر چنین است جهان قابل فشرده شدن نیست. حدّ و مرز آن ثابت است نه قابل توسعه است و نه قابل فشردن و تنگ کردن.

این عمده آرای پارمنیدس بود که ارزش طرح کردن داشت ولی بقیه آرای وی چندان ارزشی ندارد و در کتابهای فلسفه به آنها پرداخته نمی شود. امّا آرای وی با آن چیزی که در فلسفه به نام «فهم مشترک انسانها»[۱۷۱] معروف است، ناسازگار است. فهم مشترک، یعنی دریافتهایی که همه انسانها در آن شریکند، همه قبول دارند که این چیز، این چنین است. سخنانی که پارمنیدس می گفت، خصوصاً سخنانی که در این دو سه فقره اخیر گفت یعنی نفی دگرگونی، نفی حرکت و اینکه جهان یک چیز تو پر است؛ همه این مطالب با فهم مشترک و دریافت همگانی ما مخالف است، همه می بینیم که حرکت مکانی صورت می گیرد، حرکت کمّی صورت می گیرد، حرکت کیفی را مشاهده می کنیم، آن وقت چگونه کسی مثل پارمنیدس مخالفت می کند.

پارمنیدس می گوید: اما اینکه سخنان من با فهم مشترک سازگار نیست، به خاطر این است که فهم مشترک بر حسّ نهاده شده است، و حس به ما معرفت نمی دهد بلکه تنها به ما عقیده می دهد؛ امّا سخن من مبتنی بر استدلالات عقلی است و استدلال حسی همیشه از لحاظ رتبه پایین تر از استدلال عقلی است و استدلال عقلی به ما معرفت می بخشد. سخنان من راجع به «بود» اشیاء است و فهم مشترک راجع به «نمود» اشیاء.

این پاسخ پارمنیدس بود، ولی شاگرد وی زنون، این استدلال و پاسخ را مبسوط تر بیان کرد و ادلّه بسیاری بر این معنا اقامه کرد.

---

۱۷۱. Common sense.

## زنـو (زنـون)

زنون الیایی به نفع استاد خود شبهاتی را ذکر کرد که به آنها شبهات چهارگانه یا شبهات ششگانه زنون می گویند و به پارادوکسهای زنون معروف است. کلمه پارادوکس یکی از مشترکات لفظی است، و معانی متعددی در ریاضیات، منطق و روانشناسی دارد. پارادوکس در اینجا یعنی رأی مخالف فهم مشترک انسانها و از دو کلمه «پارا» و «دوکسا» ترکیب شده است، در زبان یونانی پارا یعنی ضد و دوکسا یعنی عقیده؛ پس پارادوکس، یعنی ضد عقیده و قبلا گفتیم کسب عقیده از راه حس است و نه عقل. پس پارادوکسهای فوق، ضدّ حس مشترک است.

### پارادوکسهای زنون

### شبهه اوّل آشیل[۱۷۲] و سنگ پشت

آشیل یا آخیل یا آخیلوس، تیزپاترین دونده یونان قدیم بوده است که هنوز هم در ادبیات غرب، ضرب المثل انسان تیزتک است و سنگ پشت، سمبل و نمونه یک انسان کند پا است. استدلال زنون در واقع، یک قضیه شرطیه متصله لزومیه است: اگر حرکت امکان داشت می بایست اگر در مسابقه، آشیل به اندازه اندکی از سنگ پشت عقب باشد دیگر به آن نرسد، ولی همه می دانیم که آشیل به لاک پشت می رسد (رفع تالی)، پس حرکت امکان ندارد (رفع مقدم).

اولین نکته ای که باید بدان توجه داشت این است که زنون می گوید: اگر شما به فهم مشترک انسانها معتقدید، این فهم می گوید: آشیل به لاک پشت می رسد، پس چگونه می توان این حکم عقل سلیم را قبول کرد که حرکت وجود دارد ولی حکم دیگرش را که آشیل به لاک پشت می رسد، قبول نکرد. امّا بیان لزوم استدلال این است که فرض کنید آشیل و لاک پشت در یک مسابقه شرکت خواهند کرد، به گونه ای که آشیل در نقطه A و لاک پشت در نقطه B باشد، حال فاصلهA و B هرچقدر باشد (حتی یک میلیمتر). آشیل از لاک پشت عقب تر است و به لاک پشت نخواهد رسید. فرض کنید سرعت آشیل را با V نشان دهیم، این سرعت، n برابر سرعت لاک پشت باشد و فاصله میان A و B، «d»باشد. حال، اگر آشیل بخواهد از لاک پشت جلو بیفتد، باید ابتدا فاصله d را طی کند تا به B (مکان لاک پشت)برسد تا از او جلو بزند، ولی در همین مدت که آشیل این مسافت را طی می کند، لاک پشت هم در حال حرکت است و مقدار_d_n_ را طی می کند. یعنی اگر سرعت آشیل صد برابر سرعت لاک پشت باشد، وقتی بخواهد به لاک پشت برسد،لاک پشت_d_100_ را طی کرده است و آشیل باید این _d_n_ را هم طی کند، تا به لاک پشت برسد، ولی تا بخواهد این فاصله را طی کند، لاک پشت _d_n۲_ را طی می کند، پس باز هم جلو است. باز هم وقتی آشیل می خواهد _d_n۲_ را طی کند، لاک پشت_d_n۳_ را طی کند، باز هم آشیل باید به لاک پشت برسد تا از او جلو بیفتد، ولی تا می آید این فاصله _d_n۳_ را طی کند، لاک پشت نیز حرکت می کند و_d_n۴_ را طی کند و ... .

پس وقتی آشیل می تواند به لاک پشت برسد که این عدد _d_n۰_ برابر با صفر شود، یعنی عددی که بیانگر فاصله بین این دو است، صفر شود و از لحاظ ریاضی، وقتی عددی ضربدر صفر مساوی با d شود (d×۱ = ۰ × _d_n۰_)، فاصله به صفر می رسد، در حالی که حاصلضرب هر عدد ضربدر صفر، عدد نیست، بلکه صفر است. یعنی اگر d بخواهد عددباشد معادله زیر بی معناست (d = n۰ × ۰)، پس اگر آشیل از سنگ پشت عقب تر باشد، نه تنها جلو نمی زند که هیچگاه به او

---

۱۷۲. Achilles.

نخواهد رسید. البته باید توجه داشت که باز این اشکال متوجه زنون هست که از «نمود» خارج شده و به «بود» پرداخته است، چون استدلال، استدلال عقلی و ریاضی است و همواره چنین استدلالهایی با «بودِ» عالم سروکار دارد.[۱۷۳]

با اینکه از لحاظ ریاضی «عدد = صفر × هر عددی» ممکن نیست و هر عدد ضربدر صفر مساوی صفر است، ممکن است این اشکال مطرح شود که هر عدد محدودی چنین است که اگر ضربدر صفر شود حاصلش صفر می شود، ولی هر عدد نامحدودی اگر ضربدر صفر شود چون این عدد نامحدود، رفع نشده است، معلوم نیست وضع از چه قرار است.

باید توجه داشت که چنین اشکالی بر زنون وارد نیست، چون پاسخ می دهد، مرادتان این است که = _d_n۶_ یعنی اگر سرعت آشیل بی نهایت باشد به لاک پشت می رسد با اینکه ما در زندگی عادی می بینیم که سرعت آشیل هرچه قدر هم که باشد، به لاک پشت می رسد.

توجه: = n۶ در دو صورت امکان دارد، یکی آنکه خود n بی نهایت باشد، یعنی سرعت آشیل بی نهایت باشد، ویکی آنکه به جای نمای n یعنی به جای «۶» بی نهایت بگذاریم = n؛ و در این صورت معنایش آن است که آشیل در بی نهایت زمانی به لاک پشت می رسد و بی نهایت زمانی در عالم واقع یعنی هیچوقت نمی رسد، چون هر وقتی در عالم زمانی و واقع محدود است. پس هیچگاه آشیل به لاک پشت نمی رسد.

### شبهه دوم: شبهه تیر و کمان (تیرپرنده)

هیچ تیراندازی نمی تواند تیر را از کمان بیرون کند، چرا چنین است؟ چون تیری که از کمان رها می شود، در هر لحظه ای باید هم در مکانی باشد و هم در آن مکان نباشد و این اجتماع نقیضین است، چرا که اگر در آن مکان نباشد، پس چگونه می خواهد از آن مکان بگذرد، پس باید در آن مکان باشد. امّا «بودن» یعنی چه؟ یعنی تقرر داشتن، قرار گرفتن و این معنایش آن است که در آن لحظه در حال سکون باشد، پس چگونه می تواند حرکت داشته باشد.

خلاصه آنکه لازمه حرکت تیر از کمان این است که در هر نقطه تیر یا وجود دارد یا وجود ندارد؛ اگر وجود ندارد چگونه حرکت می کند؟ جهش که امکان پذیر نیست؛ و اگر وجود دارد، بودن یعنی قرار داشتن و قرار داشتن یعنی سکون، آن وقت چگونه در عین سکون، حرکت هم دارد؟

### شبهه سوم: شبهه ورزشگاه

اگر فاصله ابتدا تا انتهای ورزشگاه را دارای بی نهایت نقطه بدانیم و فرض کنیم فاصله این دو نقطهD متر است و از طرفی بُعد نقطه مساوی صفر است، بنابراین فاصله بین ابتدا تا انتها، مساوی نامحدود نقطه است، بی نهایت نقطه ضربدر صفر، مساوی عدد معینی شود. سؤال این است که اگر نقاط نامتناهی است، چگونه می توان بی نهایت نقطه را در زمانی متناهی طی کرد؟ سرعت هر مقدار هم که باشد این اشکال به جای خود باقی است. البته باید توجه کنید که بحث درباره کم منفصل است و گرنه ممکن است گفته شود بین این دو نقطه ورزشگاه، واقعاً بی نهایت نقطه نداریم.

### شبهه چهارم:

---

۱۷۳. اشکال فوق از آقای باووم (Grawn baavm) فیلسوف معروف آلمانی نقل شده است.

شبهه ای است که همه آن را به یک صورت تصویر نکرده اند، بلکه به صورتهای مختلفی تصویر شده است، ارسطو به گونه ای و دیگران طور دیگری تصویر کرده اند، ولی تصویر خود ارسطو بیش از دیگران قابل بیان است. (البته منشاء اختلاف، سخنان مبهم زنون است). برای تصویر و فهم هرچه بیشتر شبهه، به سه شکل C و B و A توجه کنید:

خط کش A

۸۷۶۵۴۳۲۱

خط کش B

۱۲۳۴۵۶۷۸

خط کش C

۸۷۶۵۴۳۲۱

این سه خط کش را دقیقاً به اندازه هم گرفته ایم و چون هر کدامشان هم به قسمتهای مساوی تقسیم شده اند، هر سه کاملا یکسان هستند. فرض کنید خط کش A ثابت است خط کش B و C در جهت عکس هم حرکت می کنند; در این صورت خط کش B با چهار قسمت از خط کش A محاذات دارد، و همین طور یک قسمت خط کش C با پنج قسمت خط کش A. حال اگر حرکت صورت گیرد یک وضعی به چنین صورت پیدا خواهیم کرد:

A۸۷۶۵۴۳۲۱

B۱۲۳۴۵۶۷۸

C۸۷۶۵۴۳۲۱

مسأله این است که برای رسیدن از وضع اول به وضع دوم چه باید کرد؟ زنون می گوید: A را با C مقایسه کنید، Bباید چهار قسمت از خانه های A را طی کند، چون چهار تا را قبلا طی کرده است، امّا C باید هر هشت قسمت B راطی کند و C(چون B را مساوی با A گرفته بودیم)، در حقیقت باید همه A را طی کند، پس باید مدّت زمانی که B از مامی گیرد، نصف مدت زمانی باشد که C وقت می گیرد، پس در واقع متحرکی به نام B که می خواهد نصف A را طی کند و متحرکی داریم به نام C، که می خواهد تمام A را طی کند، پس باید متحرک اول نصف زمان آن وقت بگیرد، بااینکه فهم مشترک و عقل سلیم می گوید، مدّت زمانی که B از ما می گیرد، با مدّت زمانی که C از ما می گیرد به یک اندازه است. این در واقع ساده ترین صورتی است که برای شبهه وی می توان ترسیم نمود و ظاهراً باید خالی از عیب باشد.

البته باید توجه داشت که خط کش A ثابت است و لذا نباید حرکت دو خط کش دیگر را نسبت به ثابت سنجید،یعنی وقتی حرکت خط کش B را نسبت به A می سنجیم، یک چیز است و وقتی حرکت یک شیء متحرک (C)را نسبت به شیء متحرک دیگر (B) می سنجیم، یک وضع دیگر پیدا می شود. پس در واقع، گویا دو حرکت وجود دارد: حرکت B و حرکت Cو در نظر اول به ذهن می رسد که هر کدام نصف مسیر را طی می کنند، ولی در واقع،شماره یک خط کش C باید از تمام نقاط B بگذرد، پس باید تمام هشت قسمت را بگذراند، با اینکه B تنها چهارقسمت را می گذراند و البته باید متوجه بود که تصور یونانیان قدیم از زمان، یک مفهوم مطلق بوده است و آن را نسبی نمی دانسته اند. نکته ای که برخی مورخان فلسفه در این زمینه گفته اند، این است که این گفته که C باید تمام B راطی کند، در مورد B هم صادق است، یعنی B هم باید تمام A را

طی کند. بسیاری از مورخان فلسفه (مثل استنزل[۱۷۴]در کتاب تاریخ فلسفه خود) می گویند: چرا شما تمام همّ خود را بر Cمی گذارید، این سخن در مورد B هموجود دارد، یعنی باید تمام A را طی کند، پس به یکسان از ما زمان می گیرد و شبهه زنون قابل تصویر نیست.

گران بام، فیزیکدان و ریاضیدان و فیلسوف معروف آلمانی، دو کتاب راجع به شبهات زنون نوشته است (اواخر دهه ۱۹۶۰)، آنچه از گفته های او به دست می آید، با توجه به اینکه بیست سال درباره این شبهات کار کرده است این است که می گوید: امروزه با وجود آنچه از فیزیک، ریاضی و مکانیک می دانیم، باید هنوز هم اعتراف کنیم که این شبهه ها راه حل قطعی پیدا نکرده است. یعنی گرچه به نظر شما یک ایرادی بر نظریه زنون وارد است ولی بر نظریه و پاسخ شما هم یکسری اشکال وارد است. امروزه، هنوز هم شبهات زنون را پاسخ نداده اند (البته پاسخهایی که امروزه می دهند با پاسخهایی که سالیان قبل ارائه می شده بسیار تفاوت دارد) دو کتاب گران بام عبارتند از:

۱. مشکل فلسفی زمان و مکان[۱۷۵]

۲. علم جدید و پارادوکسهای زنون[۱۷۶]

نکته ای که در باب شبهات زنون باید تذکر داد این است که شبهات زنون اثبات نمی کند که حرکت وجود ندارد، بر خلاف آنچه که برخی از مورخان فلسفه نوشته اند، تنها چیزی که اثبات می کند، این است که اگر انکار حرکت، مخالف عقل سلیم است، اثبات حرکت هم مخالف عقل سلیم است. بنابراین اگر به عقل سلیم باید رجوع کرد، رجوع به عقل سلیم همان قدر به سود منکر حرکت است که به سود مثبت حرکت. به تعبیری، زنون می گوید: باید معین کرد، داور کیست؟ داور یا عقل سلیم است یا استدلال؛ اگر داور عقل سلیم است در اینجا باید گفت: این داور لاادری گوست. یعنی می گوید من نسبت به اثبات حرکت همان قدر بی تفاوتم که نسبت به نفی حرکت؛ مگر اینکه بگویید داور موجود دیگری است. در این صورت، در این نزاع به لحاظ معرفت شناسی شما به زنون و استادش حق می دهید، که هیچگاه نباید به عقل سلیم اعتنا کرد، هرچند آن داور دیگر در باب حرکت به نفع ما رأی ندهد.

برای وضوح بیشتر مطلب اشاره می کنیم که زنون دو مشکل دارد:

۱. مشکل وجود شناختی،[۱۷۷] آیا در جهان حرکت هست یا نه؟

۲. مشکل معرفت شناختی،[۱۷۸] راه درست شناخت جهان چیست؟

وقتی شما در مسأله اول قائل شدید که غیر از حس، داور دیگری باید در باب حرکت اظهارنظر کند، چه آن داور بگوید حرکت وجود دارد و چه بگوید حرکت وجود ندارد، به هر حال در بحث معرفت شناسی حق با زنون و استادش شده است که با حس نمی توان جهان را شناخت.

پس خدمتی که زنون به استادش کرد، این نبود که اثبات کرد حرکت وجود ندارد، بلکه او اثبات کرد که راه شناخت درست جهان، حسّ نیست. یعنی در حقیقت، زنون با شبهات خود خدمت معرفت شناختی به پارمنیدس کرد و نه خدمت وجودشناختی. به عنوان مثال: فرض کنید من و شما روی خط ریل راه آهنی ایستاده ایم، شما به حسّ خود اعتماد کرده و به

---

۱۷۴. Julius Stenzel.

. *Philosophical Problem of Space and Time*۱۷۵.

. *Modern Science and Zeno's Pardoxe*۱۷۶.

۱۷۷. Ontological.

۱۷۸. Epistemological.

من می گویید: این دو ریل کنار آن درختی که آنجاست به هم می رسند. من دست شما را می گیرم و پای درخت می برم و به شما نشان می دهم که این دو در کنار درخت به هم نرسیده اند، بعد به شما می گویم من نمی توانم تو را تا آخر خط ریل ببرم و نشان دهم که اینها تا آخر به هم نمی رسند، پس نسبت به آخر خط، که آیا این دو به هم می رسند یا نمی رسند، ما بحثی نداریم، یعنی نه ادّعای شما و نه ادّعای من، هیچ کدام قابل اثبات نیست ولی یک مطلب آشکار شد که اعتماد شما به حسّ، کار صحیحی نبوده است و به لحاظ معرفت شناسی به یافته های حسّی نمی توان اعتماد کرد. البته باید توجه داشت کار زنون کم اهمیّت نیست چرا که بعدها افلاطون نظریه او را به نهایت منطقی اش رساند و او هم قائل شد جهان را با حس نمی توان شناخت.

### شبهات زنون در باب کثرت

در جهان هیچ گونه کثرتی وجود ندارد. کثرات ناشی از حواس ما هستند و اگر با عقل با جهان مواجه می شدیم، در می یافتیم که جهان، یک شیء واحد یکپارچه بیش نیست. ادراکات حسی «نُمود» جهان را نشان می دهند و کثرت فقط در نمود جهان است ولی در «بود» جهان هیچ گونه کثرتی وجود ندارد. برای اثبات این مطلب، وی سه دلیل اقامه نموده است.

**دلیل اوّل:** اگر در جهان کثرتی می بود، در آن صورت می باید هستی از نیستی ناشی شود و یک سلسله موجودات از معدومات پدید آیند، و چون موجود از معدوم پدیدآمدنی نیست، در می یابیم که کثرت در ظاهر وجود دارد، یعنی فقط کثرت می نُماید ولی بودی ندارد.

اما اثبات ملازمه; وی می گوید فرض کنید این جمله را بپذیریم که یک کیسه گندم، «کثیر»ی است که از دست به دست هم دادن «وحدات» به وجود آمده است، می دانید چه چیزی از این سخن ناشی می شود؟ یعنی، در واقع، وقتی یک دانه گندم با سطح زمین برخورد پیدا می کند، صدایی بلند نمی شود، از برخورد دانه گندم دیگر هم صدایی بر نمی خیزد، دانه سوم هم همین طور اینک اگر بگویید کیسه گندم حاصل دست به دست هم دادن دانه های گندم است، در آن صورت باید قائل شوید به اینکه از برخورد کیسه گندم با سطح زمین صدایی برمی خیزد که از برخورد دانه های گندم برنمی خاست. یعنی فرضاً یک میلیون دانه گندم بیصدا یک صدا ایجاد می کند. چگونه می توان گفت در این کلّ اثر و خاصیتی هست که در تک تک اجزاء نیست؟ درباره این رأی زنون، دو سخن باید گفت:

اول اینکه اگر گفته شود برای اثبات چنین ملازمه ای وی فقط با یک مثال می خواهد بر صحت آن استدلال کند، اگر بتوان مثال را از دست وی گرفت، مدّعا هم از زنون گرفته شده است ولی اگر این مثال، صرفاً مثالی است برای یک امر کلّیتر، در این صورت باید دید قوّت برهان او در اثبات این امر کلی چقدر است؟

دوّم: برای نقد سخنان زنون، باید در مفهوم صدا تشکیک کرد. صدا یعنی چه؟ این سؤال قابل تسرّی به کلیه محسوسات است، مثلا رنگ دار بودن یعنی چه؟ و مفهوم مقابل آن، بی رنگی یعنی چه؟ ما وقتی رنگ، صدا و بو را نسبت به دستگاههای ادراکی خود تعریف می کنیم و مثلا می گوییم: رنگ چیزی است که چشم انسان آن را درک کند و به همین دلیل هوا را بی رنگ و گچ را رنگین می دانیم، در اینجا رنگ به عنوان ربط و نسبتی میان شیء مرئی و شخص رائی تعریف می شود. اما فیزیکدانان مفهوم رنگ، بو و صدا را چنین تعریف نمی کنند، آنان تعریفی ارائه می دهند که همه اشیای مادی رنگ، صدا و بو دارند، ولو آنکه ساختمان ادراکی ما به گونه ای است که بعضی صداها را می شنویم، بعضی رنگها را می بینیم و تفاوت در

مراتب رنگ دار بودن اشیاء است. اما اینکه صدا یا رنگ بعضی از اشیاء را انسانها احساس نمی کنند، از نظر فیزیکدان هیچ اهمیتی ندارد. در نظر او رنگ، بو و صدا مفهومی عینی (Objective) است،یعنی به ارتباط انسان با آن شیئی رنگین، بودار و با صدا توجهی ندارد. امّا تصویری که ما از رنگ و صدا داریم مفهومی ذهنی (Subjective) است. یعنی آن را به تعبیر قدما یک عرض می دانیم ولی باید توجه داشت اعراض بر دونوع است: اعراضی که مستقل از دریافت و ادراک ما هم تحقق دارند; و اعراضی که مستقل از دریافت و ادراک ما تحقق ندارند. این مطلب همان چیزی است که در فلسفه غرب تحت عنوان کیفیات اولیه و کیفیات ثانویه مطرح شده است. کسانی مثل گالیله، بارکلی و جان لاک قائلند صفاتی که شیء موصوف، آن صفت را دارد، خواه انسانی آن را درک کند و خواه درک نکند کیفیات اولیه اند، مانند طول و عرض شیء، و صفاتی که فقط و فقط وقتی متعلّق علم و آگاهی انسان قرار بگیرند، می توان آن موصوف را به این صفت متصف کرد، کیفیات ثانویه اند، مانند مزه، بو و صدا.

امروزه فیزیکدانان صدا را براساس فرکانس و طول موج تعریف می کنند، حتی اگر دستگاه سامعه ای در کار نباشد، و لذا برای همه اشیاء فرکانس خاصی قائلند. اینک باید از زنون پرسید وقتی می گویید چگونه مجموعه بی صدا، صدا تولید می کنند، مراد از صدا چیست؟

اگر مراد همان است که فیزیکدانان می گویند، چه ما ادراک بکنیم و چه نکنیم، صدا وجود دارد (البته بعضی از صداها به ادراک ما می آیند و بعضی نمی آیند) اگر مراد این است به چه دلیلی می گویید یک دانه گندم صدا ندارد؟ دانه ها هر کدام صدا دارند، ولی با مراتب مختلف; و اگر مراد شما از صدا، چیزی است که ادراک شود و به وسیله گوش فهم شود، جواب آن است که این نزاع هیچگاه خاتمه پیدا نمی کند; به دلیل آنکه به تعداد سامعان، صداهای مختلف وجود دارد. شیئی برای سامعی دارای صداست و برای دیگری دارای صدا نیست. مثلا تکانه های زیرزمینی زلزله را ما نمی شنویم ولی به وسیله دستگاههای مخصوص می توان شنید. پس ملاک صدا چیست؟ آیا گوش انسان فقط باید بشنود یا اگر گوش حیوانات دیگر هم آن را شنید، باز هم صدادار است؟ پس صدا مفهومی است نسبی. این نزاع، همانند نزاع درباره سبکی و سنگینی شیئی است. یکی می گوید سنگین است و دیگری آن را بر می دارد و می گوید سبک است. توجه کنید که سبکی و سنگینی را با جرم و وزن خلط نکنید، نزاع درباره مفهوم جرم و وزن خاتمه پذیر است به این دلیل که هر دو از مفاهیم آبژکتیوند، ولی ثقل و خفت از مفاهیم سابژکتیوند.

پس اگر سخن زنون، صرف بیان مثال باشد، جواب آن گفته شد. اما اگر بر اساس این مثال، قصد اقامه برهان دارد و می خواهد بگوید: اگر کلی بزرگتر از اجزای خودش بود، این واقعیت ناشی از تکثر است و همه «کل»ها همیشه باید چنین باشند; همه «کل»ها چنین نیستند. پس اگر «کل»ی بزرگتر از اجزای خودش بود، ناشی از تکثر جهان نیست.

این برهان، بدون توجه به تقسیم کل یا مرکب به حقیقی و اعتباری بیان شده است. همانطور که قبلا گذشت همه مرکبات حقیقی، خاصیتی بیش از اجزای خود دارند، مگر اینکه زنون چنین تقسیمی را درباره مرکبات بتواند نفی کند و اثبات کند که همه «کل»ها و مرکبات اعتباری اند، یعنی مساوی مجموعه اجزای خود هستند; ولی چنین اثباتی در سخنان وی وجود ندارد. بنابراین ملازمه ساختگی او ردّ می شود و در عالم واقع، کثرت اثبات می شود، در عین اینکه موجودی از معدومی حاصل نمی آید.

**دلیل دوّم:** استدلال او به صورت یک برهان ذوالحدین[۱۷۹] است، می گوید: اگر بخواهید بگویید جهان دارای اجزاء است در این صورت جهان یا باید بی نهایت بزرگ باشد و یا بی نهایت کوچک هیچ کدام از این دو شق را نمی توان پذیرفت; چرا که، هر کدام از این اجزاء یا دارای بعد هستند یا دارای بعد نیستند. اگر دارای بعد باشند، معنایش آن است که می توان آن را دو تکه کرد، و هر چیز دارای بعد وقتی دو تکه می شود، هرکدام از آن تکه ها هم دارای بُعدند. نتیجه این می شود که هر کدام از آن اجزاء دارای بعدند و اگر دارای بعدند هر کدام از آنها قابل تقسیم تا بی نهایت هستند و بی نهایت بعد دارد، و حال آنکه می دانیم بعدش بی نهایت نیست و محدود است. مثلا اگر این کتاب که در «نمود» خود دارای اجزاء است، در «بود» خودش هم دارای جزء و بعد می بود، لازمه اش این بود که در واقع، کتاب هم دارای بی نهایت بعد و جزء باشد، و چیزی که مرکب از بی نهایت بعد است، خود آن هم دارای بی نهایت بعد می شود و حال آنکه می دانیم بعدش بی نهایت نیست و محدود است.

امّا اگر بگویید که اجزاء جهان دارای بعد نیستند، چگونه می توان از n شیء بدون بُعد ولو میلیاردها جزء، یک شیءبعددار به وجود آید و در این صورت جهان، بی نهایت کوچک می شود، یعنی = ۰ × چون حاصل ضرب × ۰ را نمی توان از لحاظ ریاضی گفت صفر است و باید رفع ابهام از آن نمود، لذا ما تعبیر می کنیم به بی نهایت کوچک، درحالی که بی نهایت کوچک هم نیست.

باید توجه داشت که به دو صورت می توان این استدلال را بیان نمود: اگر سخن همانند آن چیزی باشد که ما درباره کتاب گفتیم این سخنی است درست، یعنی اگر روی تک تک اجزاء این استدلال را پیاده کند، کما اینکه در بعضی جاهای دیگر چنین کاری را کرده، حرفی است متین; اما اگر استدلال را روی کل جهان بخواهد پیاده کند و نه تک تک اجزاء، حاصل استدلال این می شود که جهان یا بی نهایت بزرگ است و یا بی نهایت کوچک. از این رو، کدام یک را ما بهتر می توانیم بپذیریم؟ بدون شک، اینکه بی نهایت بزرگ باشد. لذا استدلال زنون چندان پا نمی گیرد، چرا که بی نهایت کوچک بودن را نمی پذیریم ولی پذیرفتن بی نهایت بزرگ بودن جهان چندان استعجابی ندارد. زنون برای اینکه اثبات کند حتی بنابر فرض اینکه کل جهان و در نظر بگیرید، باز سخن من پا برجاست، استدلال سوّمی می کند.

**دلیل سوّم:** اگر بخواهید بگویید جهان دارای کثرت است، اجزای جهان یا شمردنی هستند و یا ناشمردنی. هر یک از این دو شق را بخواهید بگویید، اشکالی پیش می آید. اگر بگویید اجزاء جهان ناشمردنی است، چگونه می توان جهان موجود را بی نهایت دانست؟ مفهوم بی نهایت موجود (نه بی نهایت متخیل)، یعنی مفهوم بی نهایت موجود به وجود عینی خارجی، یک مفهوم متنافر الاجزاء است. یعنی یک مفهوم پارادوکسیکال (Paradoxical) است، مثل مفهوم دایره مربع و قابل تصور نیست. حال زنون می گوید مفهوم بی نهایت موجود، یک مفهوم پارادوکسیکال است، یعنی نمی توان به چیزی قائل شد که تقرر داشته باشد ولی حدّ نداشته باشد، و به نظر می رسد، این سخن درستی است. ممکن است گفته شود درباره خداوند چه می گویید؟

درباره ذات باری تعالی، بی نهایتی که می گوییم بی نهایت کمّی مراد نیست، یعنی مراد طول و عرض و ضخامت نیست بلکه مراد عدم تناهی از ناحیه دیگری است، علاوه بر اینکه همین سخن درباره خدا هم می تواند مراد باشد، یعنی ذات

---

۱۷۹. Dilemma.

باری تعالی قابل تصور نیست چون یک موجود بی نهایت است. البته باید توجه داشت، صرف اینکه یک مفهومی قابل تصور نیست. آن را پارادوکسیکال نمی کند، یعنی هر مفهوم پارادوکسیکالی غیر قابل تصور است ولی عکس آن صحیح نیست، یعنی هر مفهوم غیرقابل تصوری، پارادوکسیکال نیست. پس بی نهایت بودن جهان را نیز نمی توان پذیرفت، چون یک مفهوم پارادوکسیکال است.

درباره اینکه هر مفهوم غیرقابل تصوری پارادوکسیکال نیست و بالعکس، باید توضیح دهیم که همین پارادوکسیکال بودنِ یک مفهوم سبب می شود که یقین کنیم این مفهوم در خارج مصداقی ندارد. اگر این قضیه را در نظر بگیرید که «دایره مربع بیضی نیست»، و از طرفی هر تصدیق حملی، فرع بر تصور موضوع و محمول است، پس باید بتوان دایره مربع را تصور کرد. اما آیا می توان دایره مربع را تصور نمود؟ هرگز، پس اگر هر تصدیقی فرع بر تصور است، چگونه در اینجا تصدیق می کنید دایره مربع بیضی نیست، یا حتی دایره مربع موجود نیست، با اینکه نمی توانید تصور موضوع را بنمایید؟ در منطق ما جوابی به این سؤال داده نشده، گرچه تلاشهایی انجام شده است.

این مثال همانند «اجتماع نقیضین محال است»، نیست که بگویید با اینکه نقیضین ثبوتی در خارج ندارند باز هم قضیه است؛ زیرا شما اجتماع را تصور می کنید، بعد می گویید: «اجتماع نقیضین» و روی آن حکم می کنید، این فرق می کند با اینکه گفته شود سرخِ ناسرخ محال است. سرخ مصداقی است برای یک نقیض و ناسرخ مصداقی است برای یک نقیض دیگر ولی اجتماع آن دو را نمی توانیم تصور کنیم. سفید ناسفید را هم نمی توان تصور کرد و همین طور است دایره مربع.

به این سؤال راسل پاسخ داده است، می گوید: شما باید بین قضیه و جمله فرق بگذارید، دایره مربع موجود نیست یا بیضی نیست، قضیه نیست بلکه یک جمله است، یعنی یک صورتی در ذهن منتقش می شود که آن صورت قضیه است، یعنی اولا و بالذات قضیه، قضیه ذهنیه است، و ثانیاً و بالعرض قضیه، قضیه لفظیه است. اگر نگوییم قضیه منحصراً قضیه ذهنیه است و قضیه غیر ذهنیه نداریم. راسل می گفت آنچه در ذهن نقش می بندد قضیه است و اینکه شما از آن حکایت می کنید. در واقع، یک جمله بیش نیست. آنچه در ذهن نقش می بندد این است که «چیزی نیست که هم مربع و هم دایره باشد»، و بعداً می توان این قضیه را به صورت «دایره مربع موجود نیست» اظهار و بیان کرد.

پس اصولا «دایره مربع بیضی نیست» قضیه نیست تا احتیاج به تصوّر موضوع داشته باشد، بلکه یک جمله است. آنگاه این بحث مطرح می شود که چه فرقی بین قضیه و جمله وجود دارد، در این باره سه فرق را بیان کرده اند که در جای خودش باید مورد بحث قرار گیرد.

پس مفاهیم غیرقابل تصور پارادوکسیکال قطعاً مصداق ندارند، ولی مفاهیم غیرقابل تصور غیرپارادوکسیکال، احتمال دارد مصداق داشته باشند. اگر بپذیریم که مفهوم بی نهایت موجود، غیرقابل تصور بودنش به دلیل پارادوکسیکال بودنش است، معنایش این است که مصداقی هم ندارد و زنون هم همین را می گفت. پس فرض اولیّه ما یعنی تکثر جهان، فرضی است باطل، و جهان یک واحد بسیط است.

### نظریه زنون در باب مکان

وی می گوید: مکان به معنای ظرف خاص اشیاء وجود ندارد، چون مکان یا وجود دارد و یا وجود ندارد. اگر مکان وجود ندارد، یعنی چیزی نیست، این همان مدّعای ماست، و اگر می گویید: مکان چیزی است، در این صورت خود آن هم باید در مکانی قرار داشته باشد و آن مکانش هم مکانی و ... پس باید مکانهای مختلفی داشته باشیم. یعنی، کار به تسلسل می کشد.

این استدلال وی بود، ولی باید توجه داشت که از نظر زنون، مکان یک امر بسیار مبهمی است، چرا که وقتی می گوییم: «مکان خالی»، این «خالی» قید توضیحی است یا قید احترازی؟ آیا ما دو قسم مکان داریم، یکی مکان پر، یعنی ظرفی که مظروفی دارد که آن را پر کرده است; و دیگری، مکان تهی، یعنی ظرفی که دارای مظروف نیست. بنابراین فرض قید «خالی» در مکانِ خالی «قید احترازی» می شود، ولی اگر گفتیم اصولا مکان یک قسم بیشتر برایش متصور نیست و آن مکانِ خالی است، چون مکان پُر یعنی خود شیء و در این صورت، «خالی» در مکان خالی قید توضیحی می شود.

در استدلال زنون معلوم نیست که مراد وی از مکان خالی چیست؟ آیا «خالی» قید احترازی است یا قید توضیحی، در سخنان وی توهم هر دو هست. لذا عده ای استدلالی را که زنون در باب نفی مکان می کند، استدلال بر عدم وجود خلأ گرفته اند، چون به نظرشان آمده است که استدلال وی در باب مکان فقط در باب مکان خالی است که ما به آن «خلأ» می گوییم، پس نفی مکان را به معنای نفی خلأ گرفته اند و بعدها که در قرون وسطی این قاعده نامبردار شد که طبیعت از خلأ وحشت دارد، ریشه آن را در سخن زنون دیده اند.

نکته دیگر هم آن است که مکان یعنی چه؟ و ما از کجا به تصور مکان رسیده ایم؟ اولین بار کانت به نفی مکان و زمان معتقد شد، منتها وی می گفت هرگاه ما خواسته باشیم از احوال درونی خود مطلع شویم، چاره ای جز این نداریم که همراه با زمان تصور پیدا کنیم، و نیز هرگاه خواسته باشیم نسبت به اشیای بیرون از خودمان اطلاع پیدا کنیم، باید آن را همراه با زمان و همراه با مکان تصور کنیم.

حاصل اعتقاد به اینکه مکان وجود ندارد و در جهان اجزا و حرکت هم وجود ندارد، این است که جهان هستی یک موجود بسیطِ بدون خلل و فرج می باشد، منتها این موجود، یعنی موجود واحد بسیط بدون تخلل، ویژگی مادّی هم دارد و این تصور از جهان، به اعتقاد پارمنیدس و زنون از راه عقل به دست آمده است نه از راه حسّ و نمود جهان; قابل توجه است که اولین بار توسط این دو متفکر تفکیک بین «بود» و «نمود» به صورت صریح بیان شده است.

**تفکیک میان بود و نمود با کدام تفکیک در فلسفه ما متناظر است:**

به مناسبت طرح تفکیک میان بود و نمود در فلسفه غرب، خوب است به این سؤال پاسخ دهیم که این تفکیک با کدام تفکیک در فلسفه فیلسوفان مسلمان تناظر دارد، با تفکیک میان جوهر و عرض یا با تفکیک میان وجود و ماهیت؟ آیا «بود» متناظر با جوهر است و «نمود» متناظر است با عرض، یا «بود» متناظر است با «وجود»، و «نمود» متناظر با ماهیت است؟ ماهیت، حد وجود باشد و حد وجود هم مربوط به عالم «بود» شود، در این صورت هرچه در فلسفه ما تحت عنوان وجود و ماهیت هست، هر دو به عالم «بود» مربوط می شود و نه به عالم «نمود». اما بعضی از فلاسفه ما ماهیت را حد وجود نمی دانند، حتی کسی مثل مرحوم علامه طباطبایی در بدایة الحکمه و در نهایة الحکمه ماهیت را حد وجود می دانند ولی در بعضی از آثار دیگر، مثل رساله حکمیه که ایشان بین مباحثات مرحوم سید احمد کربلایی و مرحوم شیخ محمدحسین غروی اصفهانی داوری می کند، به نظر وی در بعضی موارد هر دو اشتباه کرده اند، و ناتوانی هر دو را به این سبب می داند که هر دو متفکّر ماهیت را حدّ وجود می دانند، در حالی که چنین نیست، بلکه ماهیت «ظهور حد الوجود لدی الذهن» است، یعنی حدّ وجود، ماهیت نیست، بلکه چگونگی ظهور آن بر ذهن، ماهیت است. البته به نظر دقیقتر هم همین طور است و فقط به همین معناست که می توان گفت ماهیت امری است اعتباری.

در این صورت، بحث وجود به عالم «بود» مربوط می شود و بحث ماهیت به عالم «نمود». بحث دیگری هم که ما در فلسفه خودمان داریم و از فلاسفه یونان قدیم به ارث برده ایم، بحث جوهر و عرض است. آیا یک شیء هیچگاه برای شما جز در اوصاف خودش ظهور پیدا می کند یا نه؟ یعنی آیا می توان از عسل، غیر از رنگ عسل; بوی عسل، میعان عسل و ... و تمامی خصوصیات و اوصاف عسل (که فیلسوف به آنها اعراض می گوید و در نزد دستور زبان نویسی، اوصاف نامیده می شود) چیزی اراده کرد؟ آیا عسل می تواند خودش را بر من عرضه کند و من آن را فهم کنم؟ اینکه از قدیم الایام گفته اند ما حسّ جوهر شناس نداریم بدین لحاظ است که حواس ما راهی به جوهر ندارند. هر وقت بخواهیم معرفتی نسبت به عسل پیدا کنیم، باید از دهلیز حواس راه پیدا کنیم و دهلیز حواس چیزی به نام جوهر به ما نمی شناساند. از این نظر است که فیلسوف معروف آلمانی «فوئرباخ»[۱۸۰] می گوید: متعلق حب و بغض اعراض است یا علی وجه الفردیه یا علی وجه الجمعیه. یعنی مثلا اگر کسی بگوید: من عسل دوست دارم، آن وقت از او بپرسید آیا از رنگ عسل خوشت می آید؟ بگوید خیر، اتفاقاً از رنگ عسل بدم می آید، پس بپرسند آیا از بوی آن خوشت می آید؟ پاسخ دهد خیر، اتفاقاً از بوی آن هم بدم می آید، همچنین اوصاف دیگر را بپرسند؟ پاسخ دهد خیر، تنها من خود عسل را دوست می دارم، فوئرباخ می گوید: این معنا ندارد، خود عسل یعنی چه؟ خود عسل متعلق شناخت نیست تا متعلق حبّ و بغض قرار گیرد. حبّ و بغض ما متوجه صفات یک چیز است، منتها یک بار به صفتی علی وجه الفردیه است، یعنی فقط از رنگ عسل یا مزه آن خوشمان می آید و گاهی به صفتی علی وجه الجمعیه، یعنی مثلا از رنگ و بو و مزه آن خوشمان می آید. در نظر فوئرباخ، این یک اصل معرفت شناختی است که اگر قضیه ای درست کردیم که xموضوعش بود و هر بار چیزی محمول آن، مثل A, x است یا B, xاست و مانند آن; x همان چیزی است که فیلسوفان به آن جوهر می گویند و ما به آن شیء می گوییم; اما نباید تصور کرد که با این قضایا نسبت به x شناخت پیدامی کنیم، بلکه مجموع شناخت ما از x عبارت است از C + B + A و ... .

ممکن است بپرسید، آیا با عقل نمی توان فهمید که ورای این اوصاف هم چیزی هست؟ در پاسخ، فعلا مطالبی را بیان می کنیم تا مسأله روشن شود ولی بعداً به این بحث باز خواهیم گشت. در اینجا دو سؤال مطرح است:

۱. آیا با استدلال عقلی نمی توانیم بفهمیم که ورای اعراض، جوهری هست؟ پاسخ این است که بله می توانیم بفهمیم.

۲. حال که وجودش اثبات شد، آیا می تواند متعلق شناخت ما قرار گیرد؟

پاسخ سؤال دوّم این است که خیر، درست مثل شناخت خدا، شما با براهین عقلی پی به وجود خداوند می برید، ولی هیچگاه با براهین عقلی، معرفت به خود خدا پیدا نمی کنید. ما هیچ وقت به کنه ذات او نمی توانیم راه پیدا کنیم، این سخن اختصاص به خدای متعال ندارد، نهایت، کاری که استدلال عقلی می کند، این است که این اوصاف باید اتکا به یک شیئی داشته باشند امّا این شیء چگونه می تواند متعلق معرفت ما قرار گیرد، هرگز نمی توانیم به آن شناخت پیدا کنیم. متعلق شناخت و معرفتهای ما همیشه اوصاف و اعراض یک شیء است.

این بحث را بدین جهت مطرح کردیم که در فلسفه ما، بین این دو بحث یعنی جوهر و عرض، و جوهر و ماهیت تفکیک صورت نمی گیرد، گرچه فیلسوفان ما بحث جوهر و عرض را در بحث ماهیت و احکام آن مطرح می کند ولی چه بسا طلبه و دانشجوی ما هیچ وقت نتواند ربط و نسبت بین جوهر و عرض با ماهیت را بفهمد. بنابراین، اگر چنین باشد که هم بحث

---

۱۸۰. Ludwig Feuerbach (۱۰۸۴ ـ ۱۸۷۲)، فوئر باخ این اصل معرفت شناختی را به یک اصل روانشناختی ضمیمه می کند تا نظریه دین بدون خدا را نتیجه بگیرد، در همین مجموعه، به مناسبت، توضیح آرای هگل این نظریه خواهد آمد.

جوهر و عرض و هم بحث وجود و ماهیت، تناظر یک به یک با بحث «بود» و «نمود» دارد، در این صورت چه فرقی بین این دو هست؟ به تعبیر دیگر چگونه مقسم جوهر و عرض، ماهیت است با این که جوهر هیچگاه به ذهن ما نمود پیدا نمی کند؟ این سؤالات، سؤالاتی است که هم در فلسفه ما و هم در فلسفه غرب قابل طرح است. و در فلسفه ما مرزبندی دقیقی نیست تا بتوان حکم قطعی کرد. از طرفی عده ای هم گفته اند که غربیان چندان تقابلی میان وجود و ماهیت قائل نیستند، ولی می توان گفت کسانی که در ذهنشان، تقابلی بین «بود» و «نمود» درست کرده اند، نه چندان تصور واضحی از جوهر و عرضی که ما می گفته ایم داشته اند و نه چندان تصوری از وجود ماهیت; و شاید از بود و نمود چیزی را اراده می کنند که هم شامل وجود و ماهیت می شود و همه شامل جوهر و عرض. به هر حال، این بحث بسیار مهمّی است و خوب است علاقه مندان به فلسفه (اعم از حوزوی و دانشگاهی)، به این بحث حساسیت نشان دهند.

## اتمیان یا اتمیست ها

اتمیستها کسانی هستند که با تفسیری که خواهیم گفت قائل به وجود اتم[۱۸۱] بوده اند. از لحاظ تاریخی اتمیستها دو شخصیت مهم دارند; یکی «لوکیپُس»[۱۸۲] و دیگری «دموکریتس».[۱۸۳]

از لحاظ زمانی، دموکریتس حدود شصت سال بعد از از لوکیپس است، (بنابر اختلاف کتب فلسفه)، ولی در عین حال، اهمیت دموکرتیس از اهمیت خودلوکیپس بیشتر است. دموکرتیس همان شخصی است که ما در تاریخ فلسفه به او «ذیمقراطیس» می گوییم. ذیمقراطیس برای مسلمین بسیار شناخته شده تر است تا لوکیپس.

لوکیپس را فقط در یکی دو تا از کتابهای تاریخ فلسفه که مسلمانان نوشته اند، به اسمش اشاره کرده اند. هیچ جا در آثار مورخان و فیلسوفان اسلامی نامی از لوکیپس نیست، برخلاف دموکرتیس که فیلسوفان ما تا زمان ملاهادی سبزواری«ره» در کتابهای خود از او تحت نام ذیمقراطیس بسیار نام برده اند، و او را قائل به جزء لایتجزی می دانند. مسأله جزء لایتجزی (ذره نشکن) مخصوصاً در کلام اسلامی بسیار بحث انگیز بوده است. در فلسفه اسلامی کمتر به این نظریه پرداخته اند، البته هم در میان فیلسوفان اسلامی و هم در میان مورخان فلسفه در اسلام به نظر می آید به یک نکته توجه نشده است و آن اینکه چیزی که اتمیستها می گفتند در واقع، دو سخن بوده است. این دو سخن، یکی صبغه علمی دارد و دیگر صبغه فلسفی، و هر کدامش جواب یک سؤال بوده است.

۱. جهان طبیعت از چه ساخته شده است؟

۲. تحولات جهان طبیعت معلول چه چیزی است؟

۳. سؤال اول به تعبیر امروزی، یک سؤال علمی است ولی سؤال دوم یک سؤال علمی نیست و رنگ فلسفی دارد. اتمیان، هر دو سؤال را با توجه به اتم می گفته اند. اما در عین حال، هیچ ملازمه ای در صحت و بطلان، بین جوابی که به سؤال اول داده اند و بین جوابی که به سؤال دوم داده اند برقرار نیست. لااقل سه صورت قابل تصویر است: ۱ ـ جوابی که به سؤال اول و دوم داده اند درست باشد. ۲ ـ جوابی که به سؤال اول داده اند درست باشد و جوابی که به سؤال دوم داده اند نادرست باشد. ۳ ـ جوابی که به هر دو سؤال داده اند نادرست باشد. لذا باید بین این دو سؤال تفکیک کرد.

البته صورت چهارمی هم به حسب فرض متصور است و آن اینکه جواب سؤال اول نادرست باشد ولی جواب سؤال دوم درست باشد. امّا به تعبیری که خواهیم گفت، این امکان ندارد. یعنی اگر جواب سؤال دوم بخواهد درست باشد، باید حتماً جواب سؤال اول هم درست باشد. لذا سه صورت بیشتر قابل تصور نیست.

در پاسخ سؤال اول، وقتی می پرسند x از چه چیزی درست شده است؟ می گوییم از y سؤال می شود، yچطور؟می گوییم از z و ... ما می خواهیم ببینیم این سیر آیا به جایی می رسد یا خیر؟ می توان گفت این جهان بالمآل ازچه چیزی درست شده است یا نمی توان؟

---

۱۸۱. در زبان یونانی Toma به معنای شکستنی است و Atoma به معنای ناشکستنی و به تعبیری غیرقابل تجزیه است.

۱۸۲. Leucippus.

۱۸۳. Democritus.

در اینجا ممکن است نظری بگوید: چیزهای جهان علی رغم اختلافات ظاهری ای که دارند، همه از یک چیز درست شده اند. یعنی با اینکه آب و آتش، آب و سنگ، و نبات و حیوان بسیار با هم تفاوت دارند، یکی جامد است و یکی مایع و یکی گاز است، یکی جماد است و ... تمام این تکثرات همه به یک جا برمی گردد. درست مثل اینکه با تخم مرغ کسی ده جور غذا درست کند، گرچه ده جور غذا درست شده، اما بالاخره ماده ای که در این ده تا به کار رفته، یکی است. اما این موجود در نهایت چه چیزی است محل اختلاف است، ممکن است کسی در همین جا مخالف باشد و نپذیرد که همه موجودات بالاخره به یک چیز برسند، بلکه بگوید: موجودات بالمآل از n تا چیز درست شده اند، درست مثل تصوری که زمان کشف عناصر پیدا شد. وقتی عناصر کشف شد (البته الآن تعداد عناصر را ۱۰۴ عنصر می دانند) فرض کنید آن موقع ۸۰ تا عنصر داشتیم، همه خیال می کردند که کلّ جهان از این هشتاد عنصر درست شده است. حال مهم نیست که آن هشتاد عنصر، امروز به ۱۰۴ رسیده است، مهم این است که امروزه باز هم معتقدند ۱۰۴ عنصر به چند چیز اصلی تر قابل احاله اند که عبارتند از: پروتونها، نوترونها، مزونها، الکترونها و امثال اینها. یعنی تا یک برهه ای گمان می کردیم که این هشتاد عنصر قابل تفحص بیشتر نیستند، یعنی ایدروژن، ایدروژن است و کربن، کربن; اما کم کم کشفیات نشان داد که تعداد این عناصر باید بیشتر باشد، گرچه تعداد عناصر سازنده جهان بیشتر شد ولی باطناً کمتر شد. یعنی قائلند اختلاف ۱۰۴ عنصر در الکترونها، پروتونها و ... است، یعنی اختلافات این عناصر، ماهوی نیست.

اول گامی که برداشته می شود این است که شخص اعتقاد پیدا کند به اینکه همه جهان از یک چیز درست شده است. اما آیا روزی می رسد که پروتون، نوترون، و الکترون و ... هم از یک چیز درست شده باشند و اختلافات اینها هم مربوط به کمیّت و کیفیت آنها، سیر صنعت شیمی، مکانیک و مخصوصاً مکانیک کوانتوم، نشانگر عدم دستیابی به یک چیز مشترک است. لذا هنوز یک چیز بنیادی وجود ندارد و در واقع، با ذرات (Subatomic = یعنی ذراتِ درون اتم) وامور دیگری مثل انرژی، موج، میدان و نیرو سر و کار داریم.

پس مرحله اول این است که آیا جهان طبیعت از یک چیز درست شده است یا بیش از یک چیز؟ بعد از اینکه توانستیم به سؤال اول پاسخ دهیم که جهان طبیعت از یک چیز درست شده است، نوبت به سؤال دوم می رسد که آن چیز چیست؟

اتمیان درباره سؤال اول می گفتند اولا طبیعت از یک چیز درست شده است و ثانیاً آن چیز اسمش اتم است. حال این اتم چه ویژگیهایی دارد که همه جهان از آن درست شده است؟

ویژگی اول: تعداد این اتمها به نظر اتمیان بی نهایت بود، یعنی برخلاف آن چیزی که پارمنیدس و زنون می گفتند، جهان طبیعت می تواند از بی نهایت جزء درست شده باشد.

ویژگی دوم: ویژگی این بود که این اتمها از لحاظ شکل و از لحاظ اندازه مانند هم بودند.

ویژگی سوّم: اینها از هیچ کیفی بهره مند نیستند جز از یک کیف،[۱۸۴] و آن سختی و صلابت است و مرادشان از سختی و صلابت، نفوذناپذیری بود. حال آیا نفوذناپذیری به معنای تجزیه ناپذیری است یا نه؟ در اینجا یک مقدار اختلاف هست، ولی اگر نخواهیم وارد آن بحث بسیار مفصّل بشویم می توان گفت: نفوذناپذیری و تجزیه ناپذیری گرچه مفهوماً دو چیزند ولی با هم تصادق دارند. یعنی چیزی که نفوذناپذیر است، تجزیه ناپذیر است و چیزی که تجزیه ناپذیر است نفوذ ناپذیر است.

۱۸۴. نظر اکثر مورخان فلسفه نیز چنین است.

تجزیه ناپذیر، یعنی چیزی که خودش قابل تجزّی نیست، جزء جزء بردار نیست، و نفوذناپذیر، یعنی چیزی که چیز دیگری در آن نمی تواند رخنه کند ولی مصداقاً این دو با هم اتحاد دارند.[۱۸۵]

ویژگی چهارم: این اتمها دائماً در حال حرکتند و حرکتشان در خلأ صورت می گیرد.

ویژگی پنجم: این اتمها قابل ادراک حسی نیستند، بُعد دارند ولی بعدشان آنقدر کوچک است که قابل ادراک حسی نیست.

این ویژگیها، در واقع، جواب اتمیان به سؤال اول بود و مخصوصاً از قرن نوزدهم به این طرف در جوابی که ایشان داده بودند، تردید جدی وارد شد؛ مثلا بعداً معلوم شد اتمها نشکن نیستند، خودشان قابل تجزّی اند و در تجزیه اتمها بود که الکترون و پروتون و نوترون و مزون و پوزیترون معلوم شد. در غور و بررسی بیشتر باز هم مفاهیم دیگری دانسته شد و این داستان تا امروز سر درازی دارد. یکی از بهترین و آخرین کتابهایی که در این زمینه ـ که آیا دانشمندان واقعاً به ساختار نهایی جهان مادّه از رسیده اند و جهان ماده از چه چیزی درست شده است؟ ـ نوشته اند کتابی است به نامِ «مکانیک کوانتوم» نوشته «بنش»[۱۸۶] که آقای بهرام معلمی آن را به فارسی ترجمه کرده است. مؤلف می گوید هنوز که هنوز است ما نرسیده ایم به اینکه جهان از یک چیز ساخته شده است، چه رسد به اینکه ببینیم آن، چه چیزی است. نهایت سخنی که گفته شده است این است که ما به دو چیز رسیده ایم «مادّه» و «ضد مادّه»، امّا اینکه آیا خود این دو هم یک نوع قرابت و خویشاوندی ای با هم داشته باشند و مثلا از یک چیز برخاسته باشند، معلوم نیست؟

سؤال دوم این است که تحولات جهان طبیعت معلول چه چیزی است؟ شخص به دنیا می آید، دوران کودکی را پشت سر می گذارد، نوجوان می شود، جوان می شود و میانسال می شود و می میرد. گیاهان رشد می کنند، فصول می آیند و می روند، تمام این تحولات و تطورات که در جهان رخ می دهد معلول چیست؟ جهان چه ویژگی دیگری دارد که به خاطر آن ویژگی، معروض حرکت و تحول واقع شده است؟

جواب سنّتی ای که در فلسفه ما داده شده است، این است که حرکت بر چهار قسم است: کمّی، کیفی، اَینی، وضعی؛ که هر چهار قسم حرکت در واقع حرکت عرضی بوده است. از زمان صدرالمتألهین به این طرف، به غیر از حرکت عرضی به حرکت جوهری هم قائلند، با اختلافات اندکی که در این بین هست. اما درباره اینکه خود حرکت معلول چیست؟ فیلسوفان ما برای تحلیل حرکت از مفهوم قوّه و فعل استفاده می کردند و این نظریه را در واقع از ارسطو گرفته اند. اما دموکرتیس و لوکیپس قبل از ارسطو هستند و بنابراین به مفهوم قوّه و فعل پی نبرده بودند و حرکت را معلول چیز دیگری می دانستند. اما چرا اشیاء از قوه به فعل خروج تدریجی می کنند؟ فیلسوفان ما دیگر پاسخی نگفته اند. به عبارت دیگر، به فرض که قوّه و فعل را بپذیریم و بپذیریم که حرکت چیزی جز خروج تدریجی از قوه به فعل نیست، امّا چرا اشیاء خروج تدریجی از قوه به فعل می کنند؟ خود این خروج آیا معلول علتی نیست؟ اگر کسی در پاسخ بگوید: عقل فعال این کار را می کند، این مشکل را حل نمی کند، زیرا به جای اینکه بگوید علتی دارد و علت را مشخص کند، آن را نامگذاری کرده است و نامگذاری موجب کشف علت نمی شود. سؤال از علتِ خروج است، چرا اشیاء در حالت قوّه نمی مانند؟ سؤال از چرایی ثبوتی است نه از چرایی اثباتی و به تعبیر دیگر ما دلیل فهم شما از واقعیت را نمی خواهیم، بلکه دلیل خود واقعیت را می خواهیم.

---

۱۸۵. البته بنابر اینکه شکل و اندازه را در اینجا کیف ندانیم، که بسیار محل تردید است.

۱۸۶. Bensh.

به پاسخ اتمیان به سؤال دوم برمی گردیم. اتمیان می گفتند تمام تحولاتی که در جهان طبیعت هست معلول حرکات اینی ذرات اتم است ـ ذرات اتمی نه ذراتِ درون اتمی Subatomic که امروزه بدان قائلند ـ الکترون، پروتون و .... قیداتمی در پاسخ آنها، قید احترازی نیست بلکه قید توصیفی است، یعنی همان ذراتی که اسمشان را اتم نهاده ایم.

با اینکه به نظر می آید در موجودات حرکت کمی، کیفی، و وضعی وجود دارد، ولی در واقع تمام این حرکتهای چهارگانه یک نوع حرکت است و آن حرکت اینی است، حرکت اینی ای که متحرّک در این حرکت، اتمهاست. پس اگر جوانی پیر می شود، برگ سبزی زرد می شود، فصول رفت و آمد می کنند، گلی پژمرده می شود و هر تحول و تطوری که در جهان رخ می دهد، علی رغم اینکه به نظر، دسته از آنها اَینی و مکانی و دسته دیگر وضعی و کیفی و کمی است، اما در واقع همه این حرکتها اینی و مکانی است و موضوع حرکت، یعنی متحرک، «ذرات اتمی» است. اتمها حرکت می کنند و تمام تطورات زاییده آن تطوّر و حرکت است. اینکه می گوییم زاییده آن تطوّر، به این معنا نیست که حرکتهای اینی ذرات اتمی، علّتند و آنها معلول ـ که باز هم علت و معلول دو چیز شوند ـ اصلا این حرکتهاست که به انواع مختلف، خودش را می نمایاند.

پس این سؤال دوّم، سؤال فلسفی است و ربطی به سؤال اول ندارد. آن سؤال، در واقع، این بود که آن ذرّه اولیه که همه جهان از آن ساخته می شود، چیست؟ ولی سؤال دوم این است که چرا این همه تحولات در جهان رخ می دهد؟ اگر در جهان طبیعت هیچ تحولی هم رخ نمی داد، باز سؤال اول قابل طرح بود، اما سؤال دوم وقتی قابل پرسیدن است که بپذیریم در جهان طبیعت، تحول رخ می دهد و لذا این پرسش از کسی مثل زنون سؤالی بیجاست.

تحولی که در علم شیمی به وجود آمد و پیشرفتهایی را به همراه داشت، موجب بطلان جواب اتمیستها به سؤال اوّل شد ولی نمی توان گفت: جوابی که آنها به سؤال دوّم می دادند، نیز باطل شده است. اما یک سؤال جای طرح دارد، اگر همه تحولات جهان طبیعت، نمودهای همان حرکت اینی و مکانی ذرات اتمی است، سؤال این است که آن حرکت مکانی چرا صورت می گیرد؟ چرا ذرات اتمی حرکت مکانی می کنند؟ این سؤال هنوز بدون جواب مانده است.

اما در پاسخ اتمیان به سؤال دوّم یک کار صورت گرفته است، و آن اینکه اختلافات ظاهری چند چیز را به یک شیء، ارجاع و تحویل[۱۸۷] داده اند. بحث ارجاع و تحویل از مباحث بسیار با اهمیّت فلسفه علم است و اکنون نمونه های فراوان، در علم دارد، مثلا اگر می گویند هوش و حافظه، چیز علی حده ای نیست، بلکه این دو از خواص زیستی اند، این نوعی ارجاع است، یعنی چیزی را که ما گمان داریم از سنخ روانی است به یک امر زیستی تحویل می کنند. در واقع، اتمیان با این نظر که تحولات جهان طبیعت، همگی همان حرکت مکانی ذرات اتمی است، به نوعی ارجاع و تحویل تمسّک می کردند.

### نقد پاسخ اتمیان

نقد بسیار قوی ای که از اوّل بر پاسخ سؤال اوّل اتمیستها وارد شده است، این است که چگونه می گویید این اجزاء لایتجزی هستند؟ لایتجزی بودن امکان پذیر نیست؟ امر از دو حال بیرون نیست، یا آن ذرات نهایی دارای بعدند یا دارای بعد نیستند. اگر دارای بعد نیستند، چگونه از مجموعشان شیئی دارای بعد پدید می آید. جهان ذو ابعاد چگونه حاصل دست به دست هم دادن اجزای غیر ذی ابعاد است؟ و اگر می گویید: اینها بعد دارند، چیز بعد دار چگونه ممکن است تجزیه ناپذیر باشد، چگونه جزء بردار نیست؟ آنها در این قسمت دوم می گفتند این تجزیه ناپذیری را باید معنا کرد. در واقع، عموم

---

۱۸۷. Reduetion.

اتمیستها اعتقادشان بر آن بود که آن اجزاء دارای بعدند، یعنی راه دوم را انتخاب می کردند، ولی این تجزیه ناپذیری را معنا می کردند و می گفتند مرادشان از این تجزیه ناپذیری، ریز بودن بیش از حدّ این ذرات است، به طوری که آن قدر ریزند که به ادراک حسی در نمی آیند، تا ما بتوانیم جزء جزءشان بکنیم.

اگر این تفسیر درست باشد، این با ذو ابعاد بودن سازگار است، یعنی می شود که شیئی واقعاً ذو ابعاد باشد ولی به این معنا جداً تجزیه ناپذیر باشد، یعنی در عمل نمی توان تجزیه شان کرد; و به تعبیر عامیانه، چاقویی نداریم که آنقدر لطیف باشد که بتوان آن را بر سر اتمی گذاشته و آن را دو تکه کنیم. اما ممکن است مراد از تجزیه ناپذیری، تجزیه ناپذیری وهمی باشد، یعنی علاوه بر آن که عملا تجزیه پذیر نیست. وهماً هم تجزیه پذیر نیست، یعنی در ذهن چیزی قابل تصور نیست که اسم آن را صورت ذهنی اتم بنامیم و در ذهن دو تکه اش کنیم.

آیا جزء جزء شدن اتم به لحاظ تصوری مانعی دارد؟ در اینجا بحث بر سر این است که کی می توان گفت یک چیز تصور شده است؟ چه وقت انسان می تواند متوجه شود یک چیز را تصور کرده است؟ این یک امر مشکلی است. در منطق و فلسفه گفته اند که مفهوم یا جزئی است یا کلّی، این بحث هم به آنجا مربوط می شود، یعنی مسأله بر می گردد به اینکه ما چه وقت می توانیم بگوییم تصوری از چیزی داریم یا تصوری از چیزی نداریم؟ مثلا آیا خدا قابل تصور است یا خیر؟ واجب الوجود چطور؟ فرض کنید واجب الوجودی که فلاسفه می گویند همانی باشد که در قرآن اسمش «اللّه» آمده است و ما به آن «خدا» می گوییم، آیا این واجب الوجود را می توانیم تصور کنیم؟ اگر پاسخ مثبت است، در این صورت آیا خدا قابل تصور است یا خیر؟

ممکن است گفته شود، این، یک مفهومی است که مصداقش قابل تصور نیست، ولی پاسخ این است که ما هیچگاه نمی خواهیم مصداق را تصور کنیم، شأنیت مصداق، یعنی شأنیت خارجیت، و ما با مفهوم و صورت ذهنی سر و کار داریم، مصداق از آن جهت که مصداق است هیچوقت به ذهن راه پیدا نمی کند. ما می خواهیم ببینیم کی می توانیم بگوییم از این مصداق بیرونی یک صورت ذهنی داریم. ممکن است در اینجا گفته شود ما خدا را به این عنوان که به کنهش نمی توانیم پی ببریم، نمی توانیم تصور کنیم; ولی مفهوم واجب الوجود را ـ یعنی چیزی که بدون آن جهان نیست ـ می توانیم تصور کنیم، ولی پاسخ این است که خیر، اینکه می گویید نمی توانیم به کنه خدا پی ببریم، یعنی گزاره هایی کما هو حقه در باب خدا نمی توان داشت، ولی صحبت ما در این نیست، صحبت ما درباره تصور خود مفهوم خداست. مثلا «آنسلم قدیس» تصوری از خدا داشت می گفت: خدا، یعنی موجودی که کاملتر از او قابل تصور نیست، فرض کنید این تعریف از خدا را بپذیریم، به نظر شما موجودی که کاملتر از او قابل تصور نیست، آیا قابل تصور است؟!

ما هیچ وقت در منطق به مسأله دقت نکرده ایم که چه وقت از یک چیز تصور داریم و کی نداریم؟ مثلا کتابی را شما می بینید، بعد از بستن چشمتان، آن چیزی که بعد از یک یا دو ثانیه بعد از بستن در چشمتان هست ـ عکس کتاب ـ آیا تصور این کتاب است یا نیست؟ وقتی رادیو را که خاموش می کنید تا یک ثانیه بعد از آن، آخرین جمله گوینده در گوش شما طنین انداز است، آیا این، تصوری از آن صداست یا تصوری از آن صدا نیست؟ پس مسأله این است که آیا می توان اتم را تصور کرد یا خیر؟

در جواب این مسأله باید دید چه وقت یک انسان می تواند بگوید من اتم را تصور کرده ام تا به او بتوان گفت این شیء متصوّر تو، خرد شدنی است یا نیست؟ اما اگر اصلا از او قبول نکنیم که اتمها قابل تصورند، چگونه می توان از

شکست پذیری اتمها سخن گفت؟ قدمای ما به نظرشان می آمد که وقتی انسان معنای یک عبارت را می فهمد، این فهم معنای عبارت، یعنی تصور داشتن از مفهوم متناظر آن عبارت. اما این خود اول الکلام است. قبلا درباره دایره مربع سخن گفتیم، اگر در جمله ای «دایره مربع» را به کار ببریم شما این جمله برایتان مفهوم است و اینطور نیست که تا به کلمه «دایره مربع» برسید چنان باشد که گویا به کلمه مهملی رسیده باشید که اصلا معنایی از آن نفهمید. امّا آیا صرف معنا داری کافی است برای اینکه بگویید من از «دایره مربع» تصور دارم یا نه؟ قدما، گویا، گمانشان بر این بود که اگر انسان معنای عبارتی، مثل «دایره مربع» را می فهمد، دال بر این است که از مفهوم متناظر با آن عبارت، تصوری در ذهنش هست. وقتی می گوییم «دایره مربع غیر از مستطیل مکعب است»، شما واقعاً در تصدیق این قضیه هیچ گونه شکّی به خود راه نمی دهید، و اصلا به نظرتان نمی آید که با یک سری مهملات روبرو هستید. آیا می توان گفت همین که این جمله برای من دارای معناست، دّال بر این است که من تصوری از «دایره مربع» یا از مستطیل مکعب دارم؟! صرف اینکه انسان معنای یک لفظ را بفهمد غیر از این است که مفهومی در ذهنش ببندد، معنا یک چیز است و مفهوم یک چیز دیگر. امروزه، در شناخت شناسی بین «معنا» و «مفهوم» تفکیک قائلند. مفهوم یعنی چیزی که در ذهن نقش می بندد و معنا یعنی آن چیزی که قائل از آن لفظ اراده می کند. اگر لفظ نباشد سخنی از معنا نیست، ولی چه بسا مواردی هست که «مفهوم» هست ولی لفظی مطلقاً در کار نیست.

وقتی می گوییم: اتم ذهناً قابل تجزیه نیست مراد این است که ما از اتم مفهومی در ذهن داریم. اگر بپرسید چگونه می توان از اتم مفهومی در ذهن داشت؟ و من بگویم اتم یعنی جزء لایتجزی و این لفظ برای شما معنا داشته باشد، این غیر از این است که از «جزء لایتجزی» مفهومی هم در ذهن شما باشد، تساوقی بین این دو در کار نیست.

این مطلب در بسیاری از برهانها محل بحث قرار می گیرد. از جمله در سخنان «آنسلم قدیس» مورد بحث قرار گرفته است. او می گوید: خدا یعنی موجودی که کاملتر از آن قابل تصور نیست، بعد آنگاه که بر اثبات وجود خدا برهان می آورد، می گوید: این موجود، وجود ذهنی دارد، حال باید تحقیق کنیم که آیا وجود خارجی هم دارد یا نه؟ او درصدد بود، اثبات کند وجود خارجی هم دارد. به او اشکال می گرفتند که همین که می گویی: خدا، یعنی موجودی که کاملتر از او قابل تصور نیست، اول الکلام است. به چه دلیلی این وجود، وجود ذهنی دارد؟ صرف اینکه معنای این عبارت را بفهمیم، غیر از این است که از مفهوم متناظر این عبارت هم چیزی بدانیم. ممکن است چند جزء را کنار هم بگذاریم و از هر کدام مفهومی در ذهن داشته باشیم، ولی آیا صرف اینکه از هر کدام مفهوم متناظر در ذهنمان داریم، می توان نتیجه گرفت که از این مجموع هم یک مفهومی در ذهنمان هست؟

این سخن درباره مفاهیم ساده تری هم مثل مفاهیم جزئی و کلی صادق است. در منطق می گفتند مفاهیم دو دسته اند: کلّی و جزئی. آنکه قابلیت صدق بر کثیرین ندارد، جزئی است و آنکه قابلیت صدق بر کثیرین دارد کلّی است. بعد می گفتند: اینهایی که قابلیت صدق بر کثیرین دارند به دو دسته قابل تقسیمند: یک دسته آنهایی که قابلیت صدق بر کثیرینشان به فعلیت رسیده است و یک دسته آنهایی که قابلیت صدق بر کثیرینشان به فعلیّت نرسیده است. دسته اوّل کلّی های غیر منحصر در فردند، و آنهایی که قابلیت صدق بر کثیرینشان به فعلیت نرسیده است، کلّیهای منحصر در فردند و البته کلّیهای منحصر در فرد فقط تنها قسم آن کلّیهایی که قابلیتشان به فعلیت نرسیده است نیست، چون بعضی کلّیها اصلا فرد ندارد، مثل مفهوم معدوم.

حال سخن این است که مفهوم جزئی یعنی چه؟ وقتی می گویید زید مفهوم جزئی است، مرادتان چیست؟ اول باید یک چیزی در ذهنتان نقش بسته باشد تا حکم کنید به اینکه جزئی است. مثل اینکه حکم کنید که «علی بن ابی طالب(ع)» یک مفهوم جزئی است. در ذهن شما چه چیزی نقش بسته است؟ از دو حال خارج نیست: یکی اینکه اوصافی که در تاریخ درباره

«علی بن ابی طالب(ع)» دارید کنار هم بگذارید و بگویید از مردی با چنین اوصاف تصوری دارم، اگر مراد این باشد این تصور، جزئی نیست، این کلّی است، منتها کلی منحصر در فرد. امّا اگر مرادتان این باشد که اگر حضرت(ع) اینجا بودند و نگاه به ایشان می کردیم و بعد چشم را می بستیم، صورتی در ذهن داشتیم، حال هم که ایشان را ندیده ایم ولی شنیده ایم که ایشان اینگونه بوده است و بر اساس اوصافی که مورّخان گفته اند، الآن عکسی از ایشان در ذهنمان حاضر است. و به آن عکس صورت جزئی می گوییم.

اگر این سخن گفته شود، این هم دارای اشکال است; البته این مفهوم، جزئی است و در جزئی بودنش شکی نیست ولی این جزئی ای نیست که به کار آید. این در واقع، ترکیب چند عرض است. این صورت جزئی «علی بن ابی طالب(ع)» نیست. این رنگی است بعلاوه شکلی، بعلاوه اندازه ای و ... ولی رنگ بعلاوه شکل و اندازه و ... (اعراضی از حضرت که در ذهنتان هست)، از مجموع اینها هیچوقت نمی توانید بگویید که تصوری از «علی بن ابی طالب«ع» پیدا کرده ام; چون «علی ابن ابی طالب(ع)» جوهر است و اینها مجموعه اعراضند و مجموعه اعراض، هیچوقت تصور جوهر را به شما نمی دهد و همه متفقند بر اینکه جواهر قابل تصور نیستند، چون در باب هیچ جوهری مسبوق به ادراک حسّی نیستیم و حسّ جوهرشناس نداریم، و لذا مفهومِ کلی از جوهر نیز نمی توانیم داشته باشیم. به طور کلی، در همه مواردی که با مفاهیم کلی، قضیه و گزاره می سازیم، در حقیقت، با مفهوم سر و کار نداریم بلکه با معنا سروکار داریم و چون معنای عبارت را می فهمیم، گمان می کنیم تصوری هم از آن داریم. مثلا وقتی گفته می شود: «بی نهایت»، معنای عبارت را می فهمید ولی هیچ تصوری از آن ندارید. «بی نهایت»، یعنی چیزی که نهایتی ندارد و شما نمی توانید چیزی را تصور کنید که نهایتی نداشته باشد، هر چیزی را تصور کنید، نهایت دارد.[۱۸۸]

در حقیقت، اتمیان نیز همین اشتباه را می کردند; «اتم» را در عبارات خویش به کار می بردند و گمان می کردند وقتی انسانها معنای آن را می فهمند، تصوری هم از آن دارند، ولی واقع مطلب آن است که ما از اتم تصوری نداریم و مشکلتر از اتم، مسأله تجزیه پذیری و همی یا ذهنی آن است. تجزّی و عدم تجزّی درباره امور ذهنی غیرقابل فهم است.

و امّا بررسی پاسخ اتمیان به سؤال دوّم; اتمیان، تحولات جهان را ناشی از حرکات مکانی و اینی ذرّات اتم می دانستند. همه موّرخان فلسفه و بعدها ارسطو، این اشکال را بر اتمیان کرده اند که به چه دلیل باید سؤال از چرایی درباره حرکت مکانی اتمها متوقف شود، چرا ما حق نداریم از علّت حرکت اتمها سؤال کنیم؟

البته این اشکال، بنابراین فرض است که بپذیریم ظهور و نمود حرکات مکانی اتمها، منشأ این همه تطور و تحول در عالم باشد.

۱۸۸. در باب تفکیک معنا و مفهوم ر.ک به: هاسپرس، جان; تحلیل فلسفی، ترجمه سهراب علوی نیا، فصل اوّل.

دوره سوفسطاییان به دوره سقراط و به یک معنا به فلسفه یونان منتهی می شود. در باب آرا و نظرات سوفسطاییان کتابهای تاریخ فلسفه بسیاری نوشته اند; لذا در اینجا فقط به علل پدید آمدن سوفسطاییان و نقد و بررسی بعضی از آرای اصلی آنها می پردازیم. در تاریخ فلسفه معمولا سه علّت برای پیدایش این گروه گفته شده است.

**علت اول:** فیلسوفان قبل از سوفسطاییان در باب اینکه جهان از چه چیزی ساخته شده است، بر رأیی استوار باقی نماندند. در بین آنها قائلان به اینکه اصل جهان از آب است، از آتش است و از ... است تا سرانجام از موجود بیکران است، پیدا می شد و هیچ کدام نمی توانستند با دلیلی قاطع، دیگری را برای همیشه از صحنه خارج کند. این اقوال ضدّ و نقیض و متهافت، کم کم در بین مردم، منجر به یک نوع سردرگمی و شک و شبهه شد و زمینه را برای پیدایش سوفسطاییان آماده کرد.

**علّت دوم:** بی اعتمادی به حسّ بود. همه فیلسوفان قبل از سقراط در این وجه مشترک بودند که به حسّ اعتماد نمی کردند و معتقد بودند: حس، «نمود» جهان را نشان می دهد و «بود» جهان به واسطه حس، دریافتنی نیست. از طرفی همه معلومات و علوم متعارف از راه حسّ به دست می آید.[۱۸۹] حال اگر مبنای معلومات ما (حسّ)، اعتماد کردنی نباشد معلوم است به لحاظ روحی و روانی چه حالت شکی باید در مردم یونان پدید آمده باشد. این علّت دوم، مهمترین علّت پیدایش سوفسطاییان است.

**علّت سوّم:** جامعه یونان تا قبل از ظهور سوفسطاییان یک جامعه بسته بوده است و جوامع بسته، منافع یا مضارّی دارد. یکی از اینها این است که مردمِ جوامع بسته همیشه گمان دارند که دین همان دینی است که ما داریم، آداب و رسوم همان است که ما عمل می کنیم، صفات اخلاقی ای خوبند که ما خوبشان می دانیم و همه چیز باید همان طوری باشد که ما تصور می کنیم. همین که مرزهای این جوامع باز شود و با فرهنگها و اقوام و ملل دیگر که سابقه های تاریخی متفاوتی دارند، آشنا شوند، کم کم می بینند چیزهایی که ما خوب می دانیم، بعضی از آنها را دیگران، بد می دانند; آداب و رسوم ازدواج، عزاداری و ... دیگران با ما فرق می کند.

به تعبیر پاسکال: چیزی که این سوی کوه پیرنه، خوب است، آن سوی کوه پیرنه، بد است، یعنی عیب ما فرانسویان این است که از کوه پیرنه بالا نرفته ایم. یونانیان با فتوحات جدیدی که پیدا کردند، با ایرانیان، مصریان و رومیان آشنا شدند. این آشنایی سبب شد ببینند مثلا ایرانیان، طور دیگری لباس می پوشند، غذا می خورند و هیچ ایرادی هم در آن لباسها و غذاها نیست. این حالت روحی، کم کم ارزشهای فرهنگی یونان را در معرض شک و شبهه قرار داد. گفتند ما می گوییم: خروس سفید را نباید کشت، امّا آن دیگری می گوید: گاو را نباید کشت، از کجا معلوم که آنها بر صواب نباشند و ما بر خطا، و چه بسا هر دو بر خطا و بی اعتبار. این اوضاع و احوال ناشی از این سه علت باعث شد اقوال سوفسطاییان که دالّ بر شک و تردید بود، جای خود را باز کند و سوفسطاییان بر این موج سوار شوند.

---

۱۸۹. فیلسوفان اسلامی در باب معرفت شناسی نیز معتقدند: اول همه ما با تصورات حسّی سروکار داریم و بعداً از راه این تصورات، با تصورات عقلی آشنا می شویم و آنگاه نوبت به تصدیقات عقلی و در مرحله آخر تصدیقات تجربی، متعلق شناخت ما واقع می شوند.

البته باید توجه داشت که عامل اوّل و دوّم در ادراکات نظری، یعنی چه اموری چگونه هستند و چگونه نیستند؟ تأثیر می کرد و عامل سوم در ادراکات عملی، یعنی چه اموری چگونه باید باشند و چگونه باید نباشند؟[۱۹۰] البته سوفسطاییان بیشتر توجه شان بر ویرانی ارزشها بود و به همین دلیل بیشترین منفوریت را هم پیدا کردند، چون متهم می شدند به اینکه اخلاقیات رایج در جامعه را به سخره می گیرند و این کار برای جوانان بدآموزی دارد.

**آرای اصلی سوفسطاییان**

فقره اوّل: «در خارج ذهن آدمی، چیزی نیست».

فقره دوّم: «اگر هم چیزی هست قابل شناختن نیست».

فقره سوّم: «اگر قابل شناختن است، قابل شناساندن نیست».

هیچ سوفسطایی نگفته است «هیچ چیز نیست و وجود ندارد»، بلکه گفته اند هیچ چیزی خارج از ما نیست. هیچ سوفسطایی نبوده است که منکر واقعیت خودش باشد بلکه می گویند به استثنای ما، هیچ چیزی وجود ندارد. حتی این جمله را «به استثنای من هیچ چیزی وجود ندارد» نباید گفت به این معناست که «هیچ چیزی به استثنای انسان وجود ندارد».

پس اگر من واقعیت دارم، موجودات دیگری که بعضی را جماد و بعضی را نبات و بعضی را حیوان و ... می دانم، اینها همه ساخته های خود من است، مجعولات خود من است تمام اینها وجودشان، وجود ذهنی است، آن هم وجود ذهنی برای خود من، مثل تخیلاّت. من وقتی دچار تداعی معانی می شوم و تصاویر و مناظری در ذهن من پدید می آید، آیا واقعیتی دارند یا نه؟ پس ادعای اوّل آنها این بود: «در خارج از ذهن من چیزی نیست». در واقع، جهانْ من انسانی می شود بعلاوه ذهنیات من.

این ادّعای اول را چگونه می توان رد کرد؟ واقعیت این است که تا اوائل قرن اخیر، راهی برای آن درست نشده بود، یعنی ما انسانها به صورت اصل موضوع می پذیرفتیم که این ادّعا باطل است و درست نیست. هیچگاه در ردّ این ادّعا استدلالی نمی شد مگر سخن ابن سینا که می گفت: اگر آن آدم را چوبش بزنی خواهد گفت که یکی از مجعولات ذهنی من این است که یک چوب، دست کسی است که به سرم می زند و یکی از مجعولات ذهن من این است که دردم می آید! البته آنها هم برای ادّعای خودشان دلیل نداشتند، ولی روزگار بر یک وضعی بود که همه انسانها، اصل موضوع ما را می پذیرفتند نه اصل موضوع سوفسطاییان را.

در اوائل قرن اخیر، فیلسوف انگلیسی معروف در فلسفه اخلاق، «جرج ادوارد مور»[۱۹۱] در پی آن برآمد که ادّعای سوفسطاییان را با دلیل رد کند. استدلال وی این بود: وقتی کسی می گوید هیچ چیز ورای ذهن من واقعیت ندارد، چنین شخصی باید برای اثبات مدّعای خود بگوید که واقعیت داشتن دارای این ملاک است، و چون هیچ چیزی واجد چنین ملاکی نیست، پس واقعیّت ندارد. مثالی که خود «مور» می زند این است که: اگر کسی بگوید فلان چیز خواب و خیال و رؤیا بود، این سخنش کاملا معلوم است، چون برای چیزهایی که خواب نیستند ملاکی دارد، و چون این ملاک را در آنهانمی بیند می گوید: پس آنها واقعیتی ورای خواب و خیال ندارند. ولی اگر کسی گفت همه چیز خواب و خیال است چنین کسی، چگونه می تواند چنین ادعایی بکند در حالی که هیچ ملاکی برای چیزی که خواب و خیال نیست، ندارد. مثال را ساده تر کنم:

---

۱۹۰. به تعبیر سومی، عامل اوّل و دوم در Facts (واقعیتها) و عامل سوم در Value (ارزشها) تأثیر می گذارد.

۱۹۱. G.E. Moore.

فرض کنید می گویم: بعضی از چیزها جامد نیستند. می دانید چرا می توان چنین ادّعایی کرد؟ علتش این است که برای چیزهای جامد ملاک دارم و آن این است که مثلا چیزهای جامد صلابت از خود نشان می دهند و نفوذ ناپذیرند. در این صورت می توانم بگویم: آن شیء دارای چنین ملاکی نیست پس جمودتی هم برای آن نیست. اما اگر ملاکی در اختیار نداشته باشم، چگونه می توانم ادّعا کنم بعضی از چیزها جامد نیستند. پس برای اینکه بخواهید بگویید: اشیاء دو دسته می شوند اشیای واقعی و اشیای غیر واقعی، باید لااقل یک موجود در جهان وجود داشته باشد که او را به عنوان واقعی قبول کنید و بعد سایر اشیایی را که می خواهید اثبات کنید غیرواقعی است با آن بسنجید و بگویید واقعی نیست. ولی اگر شما ادّعا کردید همه چیز غیرواقعی است، یعنی همه چیز مثل چه نیست؟ بر اساس چه ملاکی واقعی بودن را از غیرواقعی بودن تمیز می دهید؟ در مثال خواب که «مور» بیان می کرد می دانید چرا کسی که از خواب بلند می شد و می گفت هرچه در خواب دیده ام خواب و خیال بوده است، ادّعایش مورد قبول ما قرار می گرفت؟ علّت این بود که یک چیزهایی را به عنوان اشیای واقعی قبول کرده ایم، بعد می بینیم این اشیایی که در خواب دیده ایم، چنین ویژگی را ندارد، بنابراین حکم به توهمی بودن آنها نموده ایم.

پس برای اینکه یک مفهوم همیشه برای ما وضوح داشته باشد، نیاز به «تعریف» داریم. امّا آیا وقتی تعریفی به دست دادند، یعنی مفهوم را برای من و شما واضح کردند، صرف اینکه وضوح مفهومی حاصل شده است می توان مصادیقش را هم تشخیص داد یا نه؟ اینجاست که گفته می شود مفهوم هرچند از لحاظ تعریف، کاملا واضح شده باشد هیچگاه برای تشخیص مصادیق کفایت نمی کند. برای تشخیص مصادیق ما یک چیز دوّمی نیاز داریم و آن عبارت از «ملاک» است. مثلا، مفهوم اصفهانی بسیار واضح است، چرا که تعریف آن، عبارت است از کسی که در اصفهان متولد شده است، ولی آیا شما با این تعریف می توانید اصفهانیهای کلاس را تشخیص دهید؟ یا برای تشخیصِ مصداق، احتیاج به ملاک هم دارید.

به تعبیر مُور اگر ادّعای غیر واقعی بودن اشیاء تعمیم داده شود، این از آن ادّعاهای بی معنا می شود و معنا و مفاد خود را از دست می دهد. به مناسبت این سخن استدلالی از امام جعفر صادق(ع) در پاسخ به ابوشاکر دیصانی نقل شده است[۱۹۲] که شاید بتوان از آن در اینجا استفاده کرد. در اینجا سخن امام را نقل به مضمون می کنیم:

ابوشاکر می گفت: خدایی وجود ندارد، حضرت از وی می پرسد، تو خدا را چگونه تعریف می کنی؟ وی در جواب حضرت می گوید: چیزی که وجود ندارد، من چگونه از آن تعریفی داشته باشم. حضرت در جواب می گویند: می دانی وضع تو مانند چه می ماند؟ فرض کن کیسه ای در اختیار تو بگذارند و در این کیسه از هر مقوله، یک چیزی در آن باشد و بعد به تو بگویند: در درون این کیسه جستجو کن و ببین «سکّه» وجود دارد یا ندارد، و بعد از تجسس بگویی سکه وجود ندارد، بعد از شما بپرسند، سکّه چگونه چیزی است؟ و شما در پاسخ بگویی: نمی دانم. در این صورت به تو خواهند گفت: تو که نمی دانی سکّه چگونه چیزی است، چگونه دنبال آن می گشتی؟ در اینجا حضرت امام جعفر صادق(ع) به ابوشاکر دیصانی می گویند: تو که می گویی من عالم را تحقیق کردم و خدایی در آن نبود، باید اوّل بدانی که خدا یعنی چه؟ کسی که نمی داند خدا یعنی چه، چگونه می تواند ادّعا کند جهان را گشتم ولی خدا را نیافتم؟ هرکس اوّل باید یک تعریفی از خدا داشته باشد و بعد بگوید: من با این شناختی که از خدا دارم، این مفهوم را دارای مصداق نیافتم.

۱۹۲. ر.ک به: کلینی، محمدبن ابراهیم; اصول کافی، کتاب التوحید، حدیث دوّم به این مضمون است.

این کلام حضرت تقریباً شبیه به استدلالی است که مور می کند. مور هم می گوید: کسی که می گوید شیء واقعی وجود ندارد، اول باید معلوم کند شیء واقعی چگونه چیزی است، تا بعد بگوییم بقیّه موجودات، مثل این نبودند و چون مثل این نبودند، واقعی نیستند.

تا اینجا سخن مور به نظر می آید هیچ اشکالی بر آن نباشد ولی یک سؤال به نظر می رسد و آن اینکه به نظر می آید سوفسطایی یک ملاک برای واقعیت دارد و آن «من» بود، چرا که او خود را واقعی می دانست، پس وقتی می گوید این «عینک» واقعیت ندارد، یعنی مثل «من» نیست، یعنی تجسم و الگوی واقعی «من» هستم، و وقتی می گویم بقیه اشیاء غیرواقعی اند، یعنی هیچ کدام مثل من نیستند. دو جواب می توان به این سؤال داد.

اوّل: وقتی سوفسطایی بگوید بقیّه موجودات واقعیت ندارند، یعنی بقیه موجودات مثل «من» نیستند و چیزی بیشتر از این ادّعا نکرده است، ولی او به همین مقدار راضی نیست و یک چیزی فوق این را ادّعا می کرد.

دوّم اینکه: خود «من» هم ابهام دارد، مثلِ «من» یعنی چه؟ به عبارت دیگر، باید «من» را هم توضیح دهد و بیان کند مقصود از آن چیست؟ ممکن است بگویید «من» ابهام ندارد، ما آن را با علم حضوری می یابیم و چیزی که علم حضوری به آن داریم دیگر ابهامی ندارد، خصوصاً اینکه از بین شش قسم علم حضوری[۱۹۳] این قسم در نظر فیلسوفان ما، بهترین قسمِ آن بود.

اما در اینجا اشکال دیویدهیوم[۱۹۴] رخ می نماید. او می گفت: ما هیچگاه با علم حضوری، خود را درک نمی کنیم. ما به نفس خویش نه علم حصولی داریم و نه علم حضوری; زیرا هیچ انسانی در هیچ لحظه ای نمی تواند به خود رجوع کند و تنها و تنها خود را بیابد. ما هر لحظه که به خود رجوع می کنیم یا غم خود را احساس می کنیم یا شادی مان را یا خشم یا شهوت یا یأس یا امیدواری یا ... احساس می کنیم و کسی که ادّعا می کند، علم نفس به نفس حضوری است، باید یک آنی را ادّعا کند که در آن، وقتی به نفس رجوع می کند، خودش را خالص از هر حالت نفسانی بیابد، تا بتواند بگوید: به خودم رجوع کردم و خودم را یافتم نه حالات نفسانی ام را.

قدمای ما، علم نفس به نفس را مقدم بر سایر اقسام دیگر علم حضوری می دانستند، یعنی قائل بودند ما ابتدا علم به نفس پیدا می کنیم، سپس علم به افعال، قوا و انفعالات نفس; و از این نظر امثال مرحوم طباطبایی و شهید مطهری به دکارت، اشکال می کردند که او سُرنا را از دهانه گشاد آن زده است، چرا که دکارت می گفت: می اندیشم، پس هستم، یعنی گویا علم به اندیشه مقدم است بر علم به خود و شهید مطهری[۱۹۵] اشکال می کرد که انسان علم به اندیشه خود پیدا نمی کند، مگر اینکه قبل از آن علم به خودش پیدا کند و در تأیید این سخن، استدلال بوعلی سینا را ذکر می کردند. اما هیوم این تقدم را که منکر است هیچ، حتی تأخر علم به نفس را از علم به قوای نفس و فعل و انفعالات نفس منکر است و می گوید: علم به نفس هیچگاه حاصل نمی شود. پس مور می تواند به سؤال چنین پاسخ دهد که اگر ملاک واقعیت «من» است، ملاک باید وضوح داشته باشد.

فقره دوم، سوفسطاییان این بود که «اگر هم چیزی در عالم خارج باشد قابل شناختن نیست»، چرا که شناخت ما توسط حس صورت می گیرد و حس خطاکار است. پس در اینجا دو مقدمه وجود دارد:

---

۱۹۳. علم نفس به نفس ۲ ـ علم نفس به قوای نفس ۳ ـ علم نفس به افعال نفس ۴ ـ علم نفس به انفعالات نفس ۵ ـ علم هر مجردی به مجرد دیگر ۶ ـ علم هر علت تامه مفیضهٔ الوجود به معلول خودش. ر.ک. به: صدر المتألهین شیرازی، محمدبن ابراهیم; الاسفار الاربعه، ج۸.

۱۹۴. David Hume.

۱۹۵. ر.ک به: مطهری، مرتضی; اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج۱، ص۱۲۲، صدرا، ۱۳۶۹

۱. شناختهای ما توسط «حس» صورت می گیرد.

۲. حس خطا کار است.

در مقدمه اول، به نظر نمی آید کسی مخالف باشد، حتی فلاسفه اسلامی هم آن را قبول دارند، چرا که سیر معرفت بشر را چنین می دانند: تصورات حسی ر تصورات عقلی رتصدیقات عقلی رتصدیقات حسی.

اما درباره مقدمه دوم، آیا واقعاً حس خطا می کند؟ همانطور که قبلا هم گفته شد در اینجا دو نظر اساسی وجود دارد.

۱. حس خطا نمی کند، بلکه ما در حکم کردن که کار حس نیست، اشتباه می کنیم (نظر ارسطو).[۱۹۶]

۲. حس خطا می کند، که یا خطای اساسی و ساختاری می کند (نظر دکارت)، یا خطای عارضی می کند.

ما در زندگی روزمره به خطای عارضی قائلیم، یعنی معتقدیم اساس و مبنای حس، خطاکاری نیست ولی گاهی خطا می کند، مثل اینکه بگوییم اساساً ساختار ساعت برای این درست شده است که زمان را درست نشان دهد، ولی گاهی خطا می کند. چنین خطاهایی را خطاهای اتفاقی و گاهگاهی[۱۹۷] می گویند. ولی نظری که اساساً حس را خطاکار می داند، خطای آن را نظام مند[۱۹۸]می داند. اگر نظر سوفسطاییان بخواهد درست باشد، باید اثبات کرد که حس، خطای نظام مند دارد وگرنه مدعای ایشان اثبات نمی شود.

اما ادعای سوم، یعنی اگر جهان قابل شناختن هم باشد قابل شناساندن نیست و نمی شود جهان را شناساند، دلیل این مطلب چیست؟

در اینجا چیزی به نام «تنگنای زبان» وجود دارد، و این همان چیزی است که «ویتگنشاین» فیلسوف معروف اطریشی خیلی از عمر خود را صرف آن کرد تا ببیند آیا می توان آن را از میان برداشت یا نه. امّا «تنگنای زبان» یعنی چه؟

تنگنای زبان در واقع، این است که گاهی و شاید غالباً برای ما پیش می آید که چیزی را احساس می کنیم ولی با آن الفاظی که در اختیار ماست، نمی توانیم آن احساس را آن چنان که باید، برای دیگری گزارش کنیم. مثلا فرض کنید انسانی هست که در عمرش دندان درد را حس نکرده است، وقتی کسی ناله و فریاد می کند که دندانم درد می کند، او می گوید این دندان درد چه چیزی است که او را به این روز انداخته است. در اینجا چگونه می توان به او فهماند که دندان درد چگونه چیزی است؟ هرچقدر توضیح دهید او نمی فهمد، به هیچ شیوه ای امکان ندارد که با زبان و الفاظ بتوان این احساس دندان درد را به او منتقل کرد. الفاظی وجود ندارد که وقتی شما آنها را به کار می برید بتوانید دندان درد را به او بفهمانید. الفاظ از این لحاظ نارساست. لذا به آن شخص باید این گونه گفت: بزودی دندانت روزی درد می گیرد و آن وقت می فهمی که این دردی که او می کشید چه دردی است!

پرسید یکی که عاشقی چیست *** گفتا که چو ما شوی بدانی!

به این حالت، تنگنای زبان می گویند. آیا این تنگنا بر طرف شدنی هم هست؟ ظاهراً به نظر می آید که بر طرف شدنی نیست. کسانی جد و جهدهایی کرده اند که زبانی کاملا صناعی تبیین کنند; زبانی غیر از زبانهایی که الان در دنیا وجود دارد; زبانی با الفاظ و مفردات و کارکرد جدیدی که بتواند این تنگنا را برطرف کند، ولی واقعش این است که این تنگنا برطرف شدنی نیست. بسیار شده است که ما احساسی داریم و هر چقدر هم از لحاظ ادبی قوی و چیره دست باشیم وقتی

---

۱۹۶. تفصیل این نظریه در بحث ارسطو خواهد آمد.

۱۹۷. Random.

۱۹۸. Systematic.

می خواهیم آن را روی کاغذ بیاوریم، می بینیم که این، آنچه دلمان می خواست نیست. منظره زیبایی را دیده اید، ولی وقتی شروع به نوشتن درباره آن کرده اید و نوشته اید دیده اید که این نوشته نسبت به آن چیزی که در دلتان می گذرد یک مطلب سرد و بی رمقی است. لذا این تنگنا واقعاً وجود دارد و مخصوص عرفا هم نیست ـ عرفا بارها می نالند و نالیده اند که آنچه در ضمیر دارند نمی توانند با الفاظ بیان کنند ـ بلکه چیزی است که ما در زندگی عادی هم داریم.

عمده سخن سوفسطاییان این است که وقتی ما می خواهیم اطلاعات خود را به دیگری منتقل کنیم یک راه بیشتر نداریم و آن زبان است ولی زبان در تنگناست، و لذا انتقال اطلاعات را به دیگری مشکل می کند.

اما بعد از سوفسطاییان این سخن را به صورت دیگری هم گفته اند و آن اینکه انتقال افکار از راه مفاهیم صورت می گیرد. وقتی می خواهم احساسات خودم را به شما منتقل کنم باید یک سلسله مفاهیم به کار گیرم و این مفاهیم را در قالب الفاظ به شما عرضه کنم، وقتی اینطور باشد ما با مفاهیم نمی توانیم احساسات خود را به دیگری منتقل کنیم.[۱۹۹] مثل کور مادر زادی که رنگی را احساس نمی کند، اگر مدّت زیادی هم بنشیند و رنگ را برای او تعریف کنید و کاربرد آن را بیان کنید، او می گوید یعنی چه؟ مطلقاً امکان ندارد که با مفاهیم بتوانیم به او نشان دهیم که رنگ یک حالتی است.

برای تقریر دوم اشکال، که ما از راه مفاهیم نمی توانیم جهان را به دیگران منتقل کنیم پاسخی داده شده است، گفته اند: شناساندن و تعریف از دو راه صورت می گیرد: یکی «تعریف مفهومی» یا «تعریف بالمفهوم»[۲۰۰] است، مثل اینکه دایره را تعریف کنیم به سطح محدود به خط منحنی بسته ای که جمیع نقاط آن خط از یک نقطه به یک فاصله باشد. در اینجا چیزی را که طرف نمی دانسته ـ یعنی دایره از را ـ کنار هم گذاشتن چند مفهوم به او شناسانده ایم. البته در اینجا شکی نیست که فرض بر این است که دیگران مفاهیمی را که در تعریف دایره به کار می بریم می فهمند، وگرنه اگر بپرسند که خود سطح یعنی چه؟ سطح را هم باید با چند مفهوم دیگر به او نشان دهیم. اگر این سیر بخواهد همچنان ادامه پیدا کند ما حتی قابلیت تعریف و شناسندن یک مفهوم را هم به دیگری نداشتیم، چون یا به دور می رسد یا به تسلسل؛ و هیچ کدامش مورد قبول نیست. اما اگر این روش، تنها روش بود ما نمی توانستیم بسیاری از مفاهیم را به دیگری انتقال دهیم، در عین حال می بینیم بسیاری از مفاهیم را به دیگران منتقل می کنیم، و نشان دهنده این است که این تنها روش شناساندن نیست، به تعبیر دیگر یک قضیه شرطیه منفصله لزومیه درست می کنیم:

«اگر تنها راه شناساندن، تعریف مفهومی یا تعریف بالمفهوم می بود، آنگاه شناساندن تعریف یک مفهوم به دیگری ممکن نبود، ولی چنین نیست که حتی شناساندن یک مفهوم هم امکان پذیر نباشد، لذا معلوم می شود تنها راه شناساندن یک مفهوم، تعریف مفهومی نیست.» پس راه دیگری هم وجود دارد و آن «تعریف اشاری» یا «تعریف بالاشاره»[۲۰۱] است. اگر توجه کرده باشید، به بچه ها از راه تعریف بالاشاره زبان می آموزیم؛ یعنی وقتی می پرسند آب یعنی چه؟ نمی گوییم شیء مرکب شیمیایی است که از ایدروژن و اکسیژن فراهم آمده است، بلکه به او آب را نشان می دهیم و می گوییم: این، آب است. بعد به او می گوییم دستت را در آب بزن. او احساس طراوت و سردی می کند و قدری از ویژگیهای آن را می شناسد. بعد می گوییم؛ قدری بخور، او می خورد و احساس سیری و رفع تشنگی می کند، تعدادی از ویژگیها را به او از این طریق نشان

۱۹۹. دقت کنید که در اینجا به جای اینکه بگویند با الفاظ، می گویند با مفاهیم.

۲۰۰. conceptual definition.

۲۰۱. ostensive defitnition.

می دهیم و به می گوییم: آب چیزی است که روان، زلال است، بی رنگ و شیرین است، این نوع تعریف را تعریف بالاشاره می گویند. تعریف اشاری‌وقتی صورت می گیرد که مفهومی را از آشنا کردن مخاطب بامصادیق آن مفهوم، به او بشناسانیم. اکثر مفاهیمی که ما یاد گرفته ایم از این طریق بوده است.

البته باید توجه داشته باشید که تعریف بالاشاره مشکلاتی هم از لحاظ روانشناختی دارد که نمی خواهیم وارد بحث آن شویم. وقتی بچه از ما می پرسد کتاب یعنی چه؟ و ما یک شیء به شکل مکعب مستطیل را نشان او می دهیم، چرا او من بعد از این به هر مکعب مستطیلی کتاب نمی گوید؟! چرا از این چیزی که نشان او داده ایم مکعب مستطیل بودنش در ذهن او نیامده است؟ یا اگر فرضاً آنچه را که نشان او داده ایم آبی رنگ بوده است، چرا به هر چیز آبی نمی گوید کتاب؟ این مطلب در روانشناسی ادراک مشکل بزرگی است.

به هر حال سوفسطاییان که قائل بودند ما هیچگاه نمی توانیم اطلاعات خود را به دیگران منتقل کنیم; اگر فقط راه انتقال تعریف مفهومی بود، درست می گفتند ولی انتقالْ با تعریف بالاشاره نیز ممکن است. سوفسطایی می تواند در جواب بگوید: تعریف بالاشاره به کار کسی می آید که حس را خطاکار نداند ولی ما که حسّ را خطاکار می دانیم تعریف بالاشاره سودی نمی بخشد.

گاهی هم ادّعای سوفسطاییان به یک صورت دیگری تصویر می شود و آن اینکه: «انسان مقیاس همه چیز است; مقیاس هستیِ چیزهایی که هستند و مقیاس نیستیِ چیزهایی که نیستند».

این جمله از «پروتاگوراس»، سوفسطایی معروف، ابتدا صادر شده است. وی قویترین اندیشمند سوفسطایی بوده است. اما ابهامی در این جمله ـ و به تعبیری در این شعار ـ در دو لفظ آن وجود دارد، یکی ابهامی است که در «انسان» وجود دارد و دیگری ابهامی است که در «چیز» وجود دارد. ابهامی که در انسان وجود دارد به این است که وقتی گفته می شود: انسان مقیاس همه چیز است، آیا مراد فرد انسانی است یا مراد نوع انسانی؟ ابهام دوم هم در ناحیه «چیز» وجود دارد که مراد از «چیز» چیست؟ آیا مراد از چیز فقط محسوسات است یا مراد از آن، محسوسات بعلاوه ارزشهاست؟ آیا فقط برای وجود و عدم وجود محسوسات است که مقیاسِ آن من و توییم، یا برای ارزشها هم من و تو مقیاسیم؟ یعنی این ماییم که می توانیم بگوییم: دروغگویی خوب است یا بد، امانتداری خوب است یا بد؟

اگر ابهامی را که در ناحیه انسان و چیز هست، هر دو، را در نظر بگیریم، می بینیم این گزاره در واقع چهار گزاره است که به صورت یک قضیه ملفوظه بیان شده است:

۱. فرد انسانی، مقیاسِ محسوسات است.

۲. فرد انسانی، مقیاسِ محسوسات و ارزشهاست.

۳. نوع انسانی، مقیاسِ محسوسات است.

۴. نوع انسانی، مقیاسِ محسوسات و ارزشهاست.

بسته به اینکه کدام یک از اینها گفته شده باشد، ادّعا بسیار متفاوت می شود; ولی اینکه مراد خود پروتاگوراس چه بوده است، حتی در باب خود وی هم دانسته نیست. اگر مراد گزاره اوّل می بود، افلاطون آن را می پذیرفت، یعنی افلاطون، قبول داشت که در باب محسوسات اگر بخواهیم بدانیم چه چیزی هست و چه چیزی نیست، داوری در این باب به فرد بستگی دارد. هر فردی هر چیزی را که حس می کند، هست و هر چیزی را که حس نمی کند نیست، منتها باید توجه داشته باشید که یک وقت سخن بر سر این است که چه چیزی هست و چه چیزی نیست و یکبار سخن بر سر این است که چه چیزی را

می توانیم بگوییم هست و چه چیزی را می توانیم بگوییم نیست، و این دو بسیار متفاوتند. نظیر فرق میان مقام ثبوت و مقام اثبات، فرق میان واقع و فهم ما از واقع، اگر کسی مدعی شد که X هست، ممکن است شما دو سؤال از او بکنید یکی اینکه چرا X هست؟ و یکی اینکه چرا تو می گویی که X هست، وقتی سؤالتان این است که چرا X هست؟ سؤالتان از علت وقوع Xاست، ولی وقتی سؤالتان این است که چرا تو می گویی که Xهست، در حقیقت سؤالتان از علت X نیست بلکه از علّت فهم او از X است.

مثالی که معمولا منطقیها می زدند این بود که گاهی می گویید حسن و حسین با هم قهرند. در اینجا قهر بودن حسن و حسین همان X مورد نظر ما است، یعنی قهر بودن حسن و حسین، در عالم واقع، تحقق دارد، حال ممکن است سؤال کنید; چرا حسن و حسین با یکدیگر قهرند؟ و ممکن است جواب این باشد که ایشان بر سر تقسیم ارث با هم نزاع کرده اند و این نزاع باعث شد، تا با هم قهر شوند. امّا سؤال دومی هم ممکن است بپرسید و آن اینکه: از کجا می گویید این دو با هم قهر کرده اند. در این صورت برای پاسخ به این سؤال، جواب قبلی فایده ندارد، بلکه مثلا باید بگویم چون در اتوبوس به یکدیگر برخورد کردند ولی سلام و احوالپرسی نکردند، فهمیدیم. این سؤال با سؤال اول فرق دارد. سؤال اول که سؤال از این است که چرا X هست. «لمِ ثبوتی» است، و سؤال دوم که تو از کجا می گویی که X هست،«لمِ اثباتی» است. توجه دارید که عادتاً و معمولا، و نه همیشه، این ارتباط وجود دارد که آنچه در جواب لِمَ ثبوتی می آید، علّت X است و آنچه که در جواب لِمَ اثباتی می آید، معلول X است.

اگر مانند افلاطون قائل شویم که فرد انسانی، مقیاس وجود و عدم وجود محسوسات است، به شرطی این سخن صحیح است که مراد از مقیاس بودن فرد انسانی، مقیاس بودن او در مقام اثبات باشد و نه در مقام ثبوت. یعنی اگر کسی فقط در مقام اثبات فردی گفت: این صندلی (مثلا) دارای این رنگ است، می توانیم سخن او را بپذیریم، و از هیچ راه دیگری نمی توانیم بفهمیم و باید به او اعتماد کنیم. یعنی احساس کردن فلان رنگ (مثلا زرد) صندلی، مقیاسش فقط و فقط همان شخص است و از هیچ راه دیگر نمی توان احراز کرد که این زرد احساس کردن درست است یا نادرست. در واقع، برای هر محسوسی باید از فردِ حاسّ این محسوس پرسید ولاغیر، راه دیگری برای صدق و کذب این مدّعا وجود ندارد.

معنای این سخن، این است که ما انسانها از جهان، محسوسات مختلفی دریافت می کنیم و هیچ وقت هم نمی فهمیم که چیزهای متفاوتی را احساس می کنیم. مثلا فرض کنید شما چنان به دنیا آمده اید که از همان اول چشم شما هر شیء سیاه رنگی را واقعاً سیاه احساس بکند و هر شیء زرد رنگی را هم زرد; یعنی شما چشم سالمی داشته باشید و فرض کنید چشم من به گونه ای است که هر شیء واقعاً سیاه رنگی را زرد احساس بکند و هر شیء واقعاً زرد رنگی را سیاه احساس بکند. در این حال شما یک جسم سیاه رنگ به من نشان می دهید و می گویید: ما به این می گوییم سیاه ـ و من آن شیء سیاه رنگ را، زرد می بینیم و می گویم بسیار خوب من از این به بعد به این می گویم سیاه ـ و فرض بر این است که من از روز اول هر شیء سیاه رنگ را زرد می بینیم ولی الان شما می گویید به این بگو: سیاه رنگ، و مثلا شما یک شی زرد رنگ نشان می دهید ـ که من آن را سیاه می بینم ـ و به من می گویید: به این می گویند زرد و من هم می گویم بسیار خوب از این به بعد به آن می گویم زرد; در این صورت آیا من و شما تا آخر عمر با یکدیگر اختلاف پیدا می کنیم؟! هرگز; چون به هر شیء سیاه رنگی که بر خورد می کنیم شما می گویید سیاه است و من هم احساس زردرنگی می کنم و می گویم راست می گویی سیاه است; و به هر شیء زرد رنگی که برخورد می کنیم می گویید ما به این می گوییم زرد و من هم نگاه می کنم و با اینکه سیاه احساس می کنم، می گویم زرد است. اگر این خطا منظماً تکرار شود، یعنی حتی در یک مورد هم چشم من

به چشم انسانهای سالم برنگردد، هیچوقت شما نمی فهمید که چشم من خطا می بیند. بنابراین من از کجا می فهم که شما هم رنگ گچ را مانند من سفید احساس می کنید؟ ممکن است بگویید چون همه ما می گوییم دارای رنگ سفید است، ولی با این مثالی که زدیم معلوم می شود که این دلیل صحیح نیست. به همین دلیل است که هیچ راهی برای اینکه من بفهمم که شما اشیاء را به چه رنگی می بینید، وجود ندارد. لذا به احتمال عقلی بعید نیست که هر انسانی اشیاء را به رنگی ببیند ولی به لحاظ توافق زبانی که انسانها با یکدیگر کرده اند، نمی توان فهمید که یکرنگ احساس می کنند. همه ما می گوییم این گچ، دارای رنگ سفید است و نمی توانیم تشخیص دهیم که احساس هر کدام از ما چیست. چرا که ما سفیدی را از راه تعریف اشاری فهمیده ایم و تعریف اشاری چیزی جز این نیست که، مصداق را نشان دهیم. پس اگر انسانی در باب دریافتهای حسی خودش ادّعایی کرد، برای شما هیچ راهی برای اینکه بگویید دریافتهایش کاذب است وجود ندارد باید به خود او اعتماد کنید. پس توجه کنید که این ادّعا که «انسان، مقیاس همه چیز است» بعضی صورش کاملا قابل دفاع و قابل قبول است، و اگر می بینید ما گاهی از یکدیگر خطا می گیریم، به خاطر این است که خطاها دائماً یکسان تکرار نمی شوند.

پس اینکه ما مقیاس همه چیز را انسان بدانیم، مدعای سوفسطاییان را خوب نشان می دهد، چون قابل چهار تفسیر است و بعضی از تفاسیر آن قابل قبول است و اختصاصی به سوفسطاییان ندارد.

نتیجه سخن اینکه مدّعای سوفسطاییان را به دو صورت بیان کردیم و گفتیم صورت دوم چندان وافی به مقصود نیست. هر کدام از سوفسطاییان علاوه بر این ادّعا، ادّعاهای مخصوص به خود هم داشته اند که ما به آنها نمی پردازیم و چیز اهمیت داری نیست، مثلا در باب اخلاق، در باب قوانین اجتماعی، در باب وجود و عدم خدا یا خدایان، در باب مرگ، در باب ارتباط مردم با دولت و ... سخنانی گفته اند که این سخنان ربطی به آن جوهره سخنشان که همان مدّعای فوق بوده، ندارد و چندان محل بحث ما نیست. فقط شاید جای یک سؤال باشد. اگر ایشان معتقد بوده اند که در خارج از «ذهن من» چیزی وجود ندارد، چگونه در این ابواب بحث کرده اند؟

پاسخ آن است که این مطلب مثل این است که شما در باب صور خیالی خودتان حرف بزنید، مثلا بگویید یک اسب دو شاخی با یک اسب سه شاخی در حال جنگ است و اسب دو شاخ یکی از شاخهای اسب سه شاخ را شکست و آن هم دو شاخی شد! تمام اینها واقع است اما واقع در باب آن خیالهایی که در ذهن من موجود است. یعنی انسان می تواند تخیّلات ذهنی خود را هم با یک سلسله اموری بگوید ولی در عین حال قائل شود به اینکه واقع است. مثل اینکه یک انسان را تصور کنید که با کمال اختیار در حال قدم زدن است، این شخص ذهنی شما، اگر بگوید من مختارانه قدم می زنم، به یک معنا راست گفته است، چون فرض کرده ایم مختارانه قدم می زند، ولی در عین حال، با غمض عین شما، یکباره همه اختیار و وجود و قدم زدنش از بین می رود و به یک معنا هیچ اختیار و وجودی در کار نیست.

# سقراط

در باب سقراط هر چه انسان سخن بگوید، در واقع، کم گفته است. سقراط فقط یک متفکر نبوده است که فقط در تاریخ فلسفه بخواهند از او نام ببرند; بلکه یک انسان به معنای واقع، بزرگ بوده است. سقراط کسی نیست که مانند همه فلاسفه یکسری آرا و نظراتی داشته است و از اینها دفاع تمام و کمال کرده و بعد هم سخنان او مضبوط شده و به دست شاگردانش رسیده باشد و کسانی هم با او موافقت یا مخالفت کرده باشند. سقراط در واقع، بیش از آنکه یک فیلسوف عظیم باشد یک انسان بزرگ است. ما چه حالتی نسبت به پیامبران مثل حضرت موسی(ع) و حضرت عیسی(ع) یا حضرت محمدبن عبداللّه(ص) داریم، همین حالت را بسیاری از علاقه مندان به سقراط نسبت به او دارند، نسبت به او احساس چنین عظمتی می کنند، احساس می کنند با یک انسان استثنایی، انسانی که نه فقط از لحاظ فکری، بلکه از لحاظ اخلاقی و خُلقی و معنوی اُعجوبه بوده است، مواجهند. در باب سقراط ابتدا سه نکته ای را که مورّخان گفته اند و یک مقدار خارق العاده بودن وی را در احوال ظاهری اش نشان می دهد، نقل می کنیم.

در باب چهره ظاهری سقراط گفته شده است که وی بسیار کریه المنظر و زشت بوده است، حتی مجسمه ای که از او باقی است و کمی بعد از وفات او این مجسمه را تراشیده اند و هنوز هم باقی است، این مجسمه یک انسان بسیار زشت را نشان می دهد، یک انسان آبله رو با بینی فروکوفته و چشمان درشت و در عین حال برآمده، با پیشانی ای که بیشتر به پیشانی میمون شبیه است تا به انسان، با قد نسبتاً کوتاه و پاهای بسیار خشن. در عین حال گفته اند این انسان از لحاظ قوّت بدنی بسیار کم نظیر بوده است; مثلا گفته اند می توانسته از طرفی مدتهای بسیار مدیدی لب به غذا نزند، لب به آشامیدنی نزند و هیچ المی هم نبیند، حتی گزارش شده است که گاهی تا چهل روز هیچ انسانی او را در حال غذا خوردن و آشامیدن ندیده است، مخصوصاً در هنگام جنگ; در عین حال، کاملا به آن حالت اولیه خودش بوده است. اما از سوی دیگر اگر هم قصد خوردن می کرده است، کسی نمی توانسته مثل او غذا بخورد و بیاشامد. به اندازه چهل مرد می توانسته بخورد و بیاشامد یعنی می توانسته با هر وضعی سازگار باشد و این «انطباق او با محیط» بسیار شاخص است.

ویژگی دیگری که برای او گفته اند این است که در برابر سرما و گرما مقاومت عجبی نشان می داده است. لباس تابستانی او با لباس زمستانی اش هیچ تفاوتی نمی کرده است، تابستان و زمستان یک لباس می پوشیده است. در جنگهای زیادی که در زمان او بین یونان و کشورهای همجوار روی داده است، شرکت می نموده و شجاعت فراوان از خود نشان می داده است و نه فقط قوّت بازو، بلکه قوّت قلب بسیار از خود نشان می داده است.

اما یک ویژگی که از همه ویژگیهای دیگر شاخصتر است، ویژگی ای است که در تفسیرش میان مورّخان تاریخ فلسفه اختلاف است و آن اینکه گاهی سقراط مدت مدیدی ـ مثلا یک شبانه روز، دو شبانه روز ـ به یک حالت خلسه و جذبه ای فرو می رفته است. در این باره بسیاری از شاهدان نقل کرده اند که یک شب زمستانی که برف به شدت می بارید وی از سر شب تا فردا پیش از ظهر در یک محیط باز ایستاده بود. فردا پیش از ظهر سرتاپای بدنش از برف پوشیده شده بود، ولی او همچون یک مجسمه خشک همچنان میان برفها ایستاده بود. در این باب که این خلسه ها و جذباتی که در زندگی او فراوان هم رخ می داده است، چگونه باید تفسیر کرد اختلاف هست. بسیاری از مورخان این احوال را به معنای یک نوع خلسه و جذبه عرفانی که گویا مکاشفه ای به او دست می داده است، گرفته اند، و حتی به معنایی نوعی تجرید نفس برای او بوده و در این تجرید او قائل اند، که مجذوب می شده است; به طوری که دیگر هیچ توجهی به اطراف خودش نمی کرده است. اما

یک دسته دیگر از مورخان معتقدند که این حالتها در اثر تمرکز شدید بر روی مسأله ای که فکر می کرده، حاصل می شده است. وقتی یک مشکل اخلاقی یا فلسفی برای او پیش می آمد، چنان می توانسته است در مسأله فرو رود که از اطراف خود غافل بماند و حتی یک یا دو شبانه روز کاملا در آن غوطه‌ور بشود. کسانی که سقراط را بیشتر یک فیلسوف می دانند تا یک عارف، می گویند: این احوال را باید نوعی تمرکز دانست; ولی به هر حال هر کدام از دو تفسیر فوق را بپذیریم، نوعی خارق العادگی را در سقراط نشان می دهد.

ویژگی دیگری که در سقراط بسیار شاخص است، این است که سقراط برای تعلیم و درس گفتن، مزد نمی گرفته است، نه فقط هیچوقت مزد طلب نمی کرده، بلکه حتی اگر بدون طلب هم به او می داده اند، نمی گرفته است. در روزگار قدیم سه شغل معلمی، پزشکی و قضا، آنقدر در جوامع محترم شمرده می شده که اصلا اعتقاد بر این بوده است که برای اشتغال به این سه شغل هیچوقت نباید به کسی مزد داد، و نوعی تحقیر، اهانت و اسائه ادب تلقی می شده است. لذا از قدیم الایام در فرهنگهای مختلف، راه اداره زندگی این سه صنف، این گونه بوده است که آنها کار خود را انجام دهند و دولت زندگی آنها را از همه جهت تأمین کند، نه اینکه به آنها در قبال کارشان پول بدهند، چون کار اینها اشرف است از اینکه با یکسری مادیات مقابله شود (در اروپا هم تا همین یکی دو قرن گذشته همین طور بود). در یونان قدیم، سوفسطاییان نخستین کسانی بودند که این قاعده را رعایت نکردند و در مقابل تعلیم پول گرفتند و معلمان مزد بگیر شدند، اما سقراط از نو به شیوه گذشتگان بازگشت و هیچوقت در قبال تعلیم، مزد نمی گرفت.

از ویژگیهای دیگر سقراط دو ویژگی قابل گفتن است: یکی تواضع عجیب او است. وی کسی بوده که هیچ کس در تواضع بر او غلبه نمی کرده است، هرکس با او مواجه می شده، در این باب به او بدهکار می شده است و نمی توانسته بیشتر از او خاکساری نشان دهد.

ویژگی دیگر او نوعی حلم و زود به خشم نیامدن است ـ حلم به معنای دقیق اخلاق، به این معناست که عکس العمل را سریعاً نشان ندهیم بلکه عکس العمل را در بهترین اوضاع و احوال نشان دهیم نه در نخستین فرصت.

اما چیزی که سقراط را به تأمل واداشت و به زندگی به این صورت وادار کرد، وقوع واقعه ای است که گزارش کرده اند. همانطور که گذشت دین مردم یونان قدیم، ایزدان پرستی (اعتقاد به خدایان متعدد) بود. شهری در یونان قدیم به نام شهر «دلفی»، وجود داشت که مهمترین معبد و پرستشگاه یونانیان نیز در این شهر بوده است. در این معبد رسم بر این بوده است که همه وقت کاهنه هایی در این معبد زندگی می کرده اند که زندگی شان صرف امور عبادی بوده است، در هر برهه ای از زمان باید یک کاهنی، در این معبد زندگی کند، این زن، در واقع، محطّ یک سلسله القاءات از عالم غیب تلقی می شده است. اعتقاد بر این بوده است که به این زن بعد از حالت خلسه و جذبه، به تعبیر ما نوعی وحی و الهام می شده است و یکسری پیشگوییها، توصیه ها و اخباراتی از غیب می کرده اند، و در واقع گویا آنها حلقه رابط بین مردم و عالم ملکوت بوده اند. یکبار در زمان سقراط، مردم آتن سؤالی از کاهنه معبد دلفی می کنند، از او می پرسند که «تو از خدایان بپرس داناترین مردم یونان کیست؟» بعد از این سؤال، وقتی آن زن به جذبه فرو می رود و از حالت خلسه و جذبه بیرون می آید، ادعا می کند که خدایان گفته اند: داناترین مردم یونان «سقراط» است. این خبر به گوش خود سقراط می رسد، او خود می گوید: وقتی این خبر را شنیدم که خدایان گفته اند داناترین مردم یونان سقراط است، پیش خودم گفتم من چه دانایی ای دارم که داناترین مردم یونانم. چیست که من می دانم و سایر مردم نمی دانند و به خاطر آن من از همه مردم یونان عالمتر شناخته شده ام. وی

می گوید من هر چه در خودم تفحص کردم راهی پیدا نکردم، مگر این نکته که دیدم من و همه مردم یونان جاهلیم، ولی فرق من با همه یونانیان در این است که من به جهلم علم دارم و بقیه به این جهل هم جاهلند. به تعبیر امروزی، گویا جهل منِ سقراط بسیط است و جهل آنها مرکب و به تعبیر دقیقتر، جهل مضاعف است. این علم به جهل سبب شد که دو ویژگی در من پدید آید؛ یک ویژگی اینکه حال که می دانم که نمی دانم، باید مثل کسانی نباشم که نمی دانند که نمی دانند. آنهایی که نمی دانند هیچوقت به دنبال دانستن نمی روند چون نمی دانند که نمی دانند، پس که اینطور نیستم، باید دنبال دانستن بروم.

نتیجه دوّم این است که باید به سخن هر کسی گوش کرد؛ هیچ سخنی نیست که ما از شنیدنش بی نیاز باشیم، چون وقتی می توان گفت من از سخن شما بی نیازم که از شما عالمتر باشم، ولی وقتی همه جاهل باشیم، پس سخن هر کسی از ما برای دیگری شنیدنی است. باید یک سینه گشاده و شرح صدری داشت برای اینکه هر سخنی را از هرکسی شنید، شاید در آن سخن حقیقتی نهفته باشد که من بدان عالم نباشم.

وی می گوید من این دو ویژگی را تا آخر عمرم حفظ می کنم؛ یکی اینکه در باب واقعیتها و حقیقتها بی تفاوت نباشم بلکه به دنبال کشف واقع بروم، و دیگر اینکه هر کس دهانش را برای سخن گفتن باز کرد احتمال بدهم که شاید در سخن او چیزی برای من فهم بشود.

اما اکنون که می خواهم «واقع» را بشناسم آیا «واقع»ها همه یکسانند، یعنی به هر چیزی بپردازیم برای شناختن فرقی نمی کند. کشف حقیقت سنگی بکنم یعنی سنگ شناس شوم؟ آب شناش شوم؟ حقیقت نباتات را کشف بکنم؟ کشف حقیقت جانوران بکنم؟ ... آیا اینها با یکدیگر هیچ فرقی نمی کند؟ اینجاست که یکی از مهمترین نظریات سقراط ظاهر می شود و آن اینکه در عین حال که باید در پی کشف حقیقت باشیم، باید ببینیم مهمترین امر واقعی که باید بشناسیم چیست؟ اول باید به سراغ آن برویم و آن «شناخت خود» ماست. شناختن «خود» با شناختن اشیای غیر از خود بسیار تفاوت می کند. همه واقعیات برای ما یکسان نیستند. یک واقعیت هست که از هر واقعیت دیگری برای من انسانی، شناختش اهمیت بیشتری دارد و آن «خود منِ» انسانی است، لذا این شعار معروف «خود را بشناس» از سقراط است.

در رساله ای که افلاطون به نام «آپولوژی» یعنی دفاعیه نوشته، و مجموعه مدافعاتِ سقراط در دادگاه است، سقراط می گوید: «من هیچگاه در مقام شناختن جهان نبوده ام، من همیشه در مقام شناختن خود بوده ام، می خواستم انسانشناسی کنم نه جهانشناسی، برای من جهان شناسی هیچ اهمیتی ندارد»[۲۰۲]. اگزیستانسیالیستهای امروز از این نظر، پدر فرهنگی و فکری خود را سقراط می دانند. اگزیستانسیالیسم مکتبی است که در یکی دو قرن اخیر ظهور کرد و شعارش این است که انسان باید در مقام شناختن خودش باشد؛ اینکه سنگها چگونه اند، جوهر چیست؟ عرض کدام است؟ روابط علّی و معلولی حاکم بر جهان و از این قبیل مسائل فلسفی، هیچ کدام در واقع، سودی برای کسی ندارد. ما باید انسان را بشناسیم، هم هست و نیستهای او را و هم بایدها و نبایدهای او را؛ هم انسانشناسی و هم اخلاق، تمام توجه ما باید منعطف به انسان باشد. هر کس بقیه چیزها را نشناسد اهمیتی ندارد ولی هر کس خود را نشناسد، در واقع، بسیار زیان کرده است.

سه شعار دیگر از «خود را بشناس» به دست می آید که البته ما نمی توانیم به سقراط نسبت دهیم، مجموعه چهار شعار عبارتند از:

---

۲۰۲. مجموعه آثار افلاطون، ترجمه دکتر محمدحسن لطفی، ج ۱، رساله آپولوژی.

۱. خودت باش; ۲. خود را باش; ۳. خودت را بشناس; ۴. خود را بهتر کن. این چهار شعاری است که اگزیستانسیالیستها امروزه دارند. (مراد از اگزیستانسیالیستها «کی یرکگور»[۲۰۳] مبدع اگزیستانسیالیسم و اتباع او در این یک قرن و نیم اخیر است، چه شاخه الهی آن و چه شاخه غیر الهی آن) مفهوم این چهار شعار این است که به هیچ قیمتی آنچنان که مردم می خواهند نباش، آنچنان باش که خودت می خواهی. ما معمولا چنانیم و چنان زندگی می کنیم که مردم خوششان می آید، نه چنانکه خودمان خوشمان می آید. در واقع، ما به اشتهای مردم غذا می خوریم، لباس می پوشیم، با پسند و ذوق و سلیقه مردم زندگی می کنیم. کمند در میان ما کسانی که واقعاً خودشان باشند، یعنی اگر در خلوت زندگی می کردند با آن وقتی که مردم ناظرشان بودند یک جور زندگی کنند.

«خودت باش» یعنی هیچ گونه تظاهری به خاطر دیگران نکن، هر کاری می کنی به خاطر این باشد که خودت صلاح دیده ای، دیگران هر چه می خواهند بکنند و بگویند. اگر دیگران کاری را خوب می دانستند و تو بد، تو آن کار را نکن و بالعکس، اگر دیگران کاری را بد می دانستند و تو خوب، تو آن را انجام بده. رضای دیگران به دست آمدنی نیست، آنهایی که خوششان نمی آید به من ضرری نمی توانند برسانند و آنهایی هم که خوششان می آید به من نفعی نمی توانند برسانند. ما نباید در زندگی فیلم بازی کنیم. این معنای شعار «خودت باش» است، که از این راه به نوعی انسانشناسی می رسیم.

شعار بعدی این است که «خودت را باش»، یعنی اینکه اهتمامت فقط نجات خودت باشد، مراقب خودت باش، نظیر اینکه بگوییم: «عَلَيْكُمْ اَنْفُسَكُمْ لايَضرُكُمْ مَنْ ضَلَّ اِذَا اهْتَدَيْتُم، هر کسی باید مراقب خویش باشد.

«خود را بهتر کن»، یعنی خودشناسی برای خودسازی داشته باش، سعی کن روز به روز خودت را بهتر کنی. از این نظر می توان گفت که آنچه سقراط در فلسفه می گفت فقط علم النفس و اخلاق بوده است; علم النفس در باب هست و نیستهای انسانی و اخلاق در باب نبایدها و بایدهای انسانی.

اینک در باب فهم آرا و نظرات سقراط یک مشکل وجود دارد و آن اینکه ما رأی او را از کجا بفهمیم، در حالی که سقراط خودش دست به قلم نبرده است و اعتقاد به نوشتن نداشت و تنها اعتقاد به گفتگو و به تعبیر خودش «Dialog»، داشت و هیچوقت از راه مکاتبه و نوشتن، چیزی را حل شدنی نمی دانست.

اگر بخواهیم آرا و نظرات سقراط را بفهمیم باید ببینیم کسانی که در زمان خود سقراط زندگی می کرده اند، یعنی با خود سقراط نشست و برخاست داشته اند، در باب او چه گفته اند. اگر بخواهیم این کار را بکنیم در این صورت چهار منبع برای شناخت سقراط بیشتر نداریم:

اولین منبع، مجموعه آثار افلاطون است; افلاطون قویترین شاگرد سقراط است و مجموعه آثارش در هشت جلد به یادگار مانده است. افلاطون از معدود نویسندگانی است که هیچ کدام از آثارش گم نشده است. در تمام کتابهایش غیر از یک کتاب تمام سخنان، از قول سقراط بیان می شود. منتها ویژگی کتابهای افلاطون این است که تمامش حالت نمایشنامه دارد; یعنی در هر کتابی سقراط با یک یا چند تن از متفکران یا مردم عصر خود مناظره می کند و این مناظره ها نوشته شده است. مشکل دیگر این است که در آثار افلاطون، معلوم نیست این سخنانی که در آثار او وجود دارد، آیا واقعاً آرای افلاطون است که از زبان استادش بیان می کند، یا واقعاً سخنان خود سقراط را بیان می کند؟ کارهایی صورت گرفته است که افکار و آرای سقراط

---

۲۰۳. کی یرکگور، اگزیستانسیالیست موحد دانمارکی (KierKegaard 1812. 1855) که شرح آرا و نظرات او در این مجموعه به تفصیل خواهد آمد.

را از افکار و آرای افلاطون تمییز بدهند، امّا به نتیجه قانع کننده نرسیده اند، در عین حال، بهترین منبع برای شناخت سقراط، افلاطون است.

دومین منبع، بعضی از اشارات پراکنده ای است که در نوشته های ارسطو وجود دارد. ارسطو هیچ کتابی را اختصاصاً در باب سقراط ننوشته است، ولی در آثار و نوشته هایش اشاراتی دارد که سقراط مثلا اینچنین می گفت و اعتقادش این بود. این منبع هم قابل اعتماد است، چون ارسطو شخص دقیق النظری است و کسی نیست که بدون دلیل چیزی را بگوید.

منبع سوم، شاگرد سقراط به نام «گِزنفون»[۲۰۴] است. وی دو کتاب درباره استاد خود نوشته است، یکی به نام «یادنامه ها» و به تعبیر بعضی مترجمان «خاطرات»، و دیگری کتابی به نام «بزم» یا مهمانی یا «ضیافت». در این دو کتاب وی در باب آرا و نظرات و حتی احوال ظاهری استاد خود سخن فراوان گفته است، منتها مشکلی که وجود دارد این است که وی از شاگردان طراز اوّل سقراط نبوده است. بنابراین حرفهایی که به استاد خود نسبت می دهد، معلوم نیست حرفهای او باشد. گزنفون آدمی مثل افلاطون نیست، یک فیلسوف طراز اول و بلکه طراز دوم هم نیست، لذا مورخان فلسفه، در اعتماد به نوشته های او دچار تردیدند، بخصوص بعضی از آرایی که در کتابهای گزنفون به سقراط نسبت داده می شود با بعضی آرایی که در کتابهای افلاطون به سقراط نسبت داده می شود با هم تعارض دارد، اینجا این شبهه بیشتر تقویت می شود.

منبع چهارم، نمایشنامه ای است به نام نمایشنامه «ابرها». این نمایشنامه نوشته یک نمایشنامه نویس یونانی همعصر سقراط است به نام «آریستوفانس».[۲۰۵] در این نمایشنامه، سقراط شخصیت اصلی است و یک سلسله اقوال و نظراتی از زبان او بازگو می شود. امّا عیب منبع چهارم این است که اولا آریستوفانس مطلقاً آموزش فلسفی ندیده و بیشتر ادیب و نمایشنامه نویس بوده است. ثانیاً از مخالفان سر سخت سقراط بوده است و به همین خاطر این نمایشنامه یک هجویه سرایی است بر ضد سقراط و در آن، سقراط به عنوان یک آدم دغلکار و فریبکار که می خواهد همه وقت مردم را به بازی و سخره بگیرد معرفی می شود. لذا این نمایشنامه بیشتر از آنکه شرح آرای سقراط باشد، قدح آرای سقراط است و قدح شخصیت سقراط، و اعتماد به چنین منبعی خلاف انصاف به نظر می آید. در مجموع، اطلاعات ما درباره سقراط اندک است.

### روش سقراط

سقراط: «زندگی ناآزموده، ارزش زیستن ندارد»; این شعار او در زندگی بوده است. شارحان سخنان او، این جمله را به این معنا گرفته اند که اگر کسی در افعال و کردار زندگی خویش چنان زیست کند که تدقیق و تأملی نداشته باشد و همواره در حالت تقلید به سر ببرد و دلیل حقانیت و صحّت یا سقم فعلی را خود نیافته باشد، چنین فردی در یک زندگی ناآزموده به سر می برد و به اعتقاد سقراط چنین زندگی، ارزش زیستن ندارد. به نظر او، ما باید تحت تأثیر هیچ کس نباشیم و بر همه اعمال خویش دلیل داشته باشیم ولو دلیل ناقص، دلیل ناقص داشتن در نظر او بر بی دلیلی رجحان دارد.

سقراط خطاب به آتنیها می گوید; من اگر از ساده ترین مطالب از شما بپرسم، شما هیچ دلیلی بر کار خویش ندارید. شما مدّت مدیدی است که برای عدالت، خونریزی می کنید ولی نمی دانید عدالت یعنی چه؟ دائماً می گویید: فلانی زیباست، شجاع است یا ترسو است و بهمانی پرهیزگار است (هر کدام از این اوصاف، عنوان یکی از کتابهای سقراط است)، ولی نمی دانید زیبایی، شجاعت، پرهیزگاری اصولا به چه معناست. سقراط برای بیداری مخاطبان خویش، با دو صفتی که برای

---

۲۰۴. Xenophon.

۲۰۵. Aristophanes (کمدی نویس بزرگ یونانی ۳۸۸ـ۳۴۴ پیش از میلاد)

خود طرح کرده است، روش کار خویش را بیان می کند، یکبار می گوید: «من همانند خرمگسم»; خرمگسان بر بدن اسبهای پیر و تنبل می نشینند و با نیش زدن، آنها را به تحرّک وا می دارند و من برای شما چنینم. شما به لحاظ ذهنی و فکری تنبل هستید و من با سؤالات آزارنده خود، شما را به تحرّک وا می دارم تا دلیلی بر افعال و کردار خویش بیابید و از این راه زندگی شما ارزش زیستن داشته باشد.

گاهی هم گفته است: شغل من شغل مادرم است (مادر او قابله یا ماما Midwifery بوده است) منتها فرق من بامادرم این است که مادرم بدن کودک را از بدن مادر بیرون می کشید، اما من افکار و آرا و نظرات شما را خارج می کنم، شما به چیزهایی معتقد هستید که از آنها خبر ندارید. کار من استخراج آنهاست. پس من هیچگاه به شما علمی نمی آموزم، بلکه آن را از درونتان بیرون می کشم و به شما نشان می دهم، همان گونه که قابله بچه را بیرون می آورد. از این رو معتقد بود هیچگاه کسی نمی تواند به دیگری علمی بیاموزد، معلّمی وجود ندارد، بلکه معلّمان، همگی، مذکّرانند و فراموش شده ها را به یاد می آورند. بنابر این، با توجه به این دو وصف و اعتقاد او درباره تعلیم، سقراط در کار خویش ابتدا از مخاطب خویش می پرسید، مثلا عدالت یعنی چه؟ مخاطب تعریفی از آن ارائه می کرد، سقراط اشکالی و نقضی بر این تعریف وارد می کرد، مخاطب تعریف خود را جرح و تعدیل می کرد و سقراط باز می کوشید مخاطب را به ارائه تعریف جدید وادار سازد و لذا معمولا، گفتگوهای سقراط به یک نتیجه مشخص نمی رسد تا در آخر بحث با تعریف دقیقی از عدالت، مسأله روشن شود ولی حاصل این گفتگوها، حداقل یک چیز بود و آن اینکه تعاریف و چیزهایی را که مثلا ما گمان می کردیم تعریف عدالت است، هیچکدام تعریف عدالت نیست.

در روش سقراط، یک نحوه طنز هم وجود داشته است که یک امر خوبی به حساب می آید و به آن طنز سقراطی[۲۰۶] می گویند طنز به این معنا که سقراط اولا هیچ چیزی را در مکالمات جدّی نمی گیرد و بنابر این هیچگاه به خشم نمی آید و بسیار هم شاد نمی شود. در واقع، با یک نوع آزمون با سخن برخورد می کند، این حالت را عالماً ـ عامداً اتخاذ می کرده است، برای اینکه خامی ما را به ما نشان دهد، جهالت مردمان را به ایشان بفهماند. مردم عادی به محض شنیدن یک سخن انتقادی و عتاب آلود بسیار به خشم می آیند، و نیز به محض اینکه می شنوند سخن آنها تأیید می شود، از شوق و شعف در پوست خود نمی گنجند. سقراط با این شیوه برخورد می خواهد آنها را به جهل خویش آگاه سازد.

### سقراط و دین

درباره اینکه آیا رگه های دینی هم در آرای سقراط و افکار او وجود داشته است یا نه، بسیار محل بحث و گفتگو است. عده ای از حکما و قدمای ما وی را پیامبر می دانسته اند (نه فقط سقراط، بلکه ارسطو و افلاطون را نیز پیامبر می دانسته اند). آنچه به نظر می آید او را در مساس با آرای دینی قرار می دهد، سه نکته است:

۱. سقراط برای مأموریت خود یک حالت دینی و مذهبی قائل است. وی می گفت من از طرف خدا مأمور شده ام با شما بحث کنم. (مأموریتی که از سوی هاتف معبد دلفی به دوش او نهاده شده است). من ندای باطنی و وجدانی[۲۰۷]ای در خودم احساس می کنم که آن را صدای خدا می دانم. نظیر بعضی مواقع که مثلاً می گوییم: دل ما حکم می کند که فلان جا برویم

---

۲۰۶. Socraitc Irony.

۲۰۷. Innor Voice.

یا نرویم، این سخن را بگوییم یا نگوییم؛ می گوییم دل ما چنین گواهی می داد؟ آیا چنین ادراکاتی، اعتبار دارد یا ندارد؟ این یک بحث بسیار مهم است، یعنی در تعارض با استخاره، ظواهر ادلّه و حکم استدلالی عقل، آیا باید به حکم دل گوش داد یا به اینها؟ در فلسفه اخلاق یک مبحث مهم، همین بحث است که اگر ادراکات شما از راه حکم عقل یا تجربه باشد باید به آنها وقعی بنهید و اطاعت کنید، امّا چرا به ندای درونی و به تعبیر بعضی ندای وجدان اهمیتی نمی دهید؟! از کجا معلوم ندای وجدان هم یک نیروی دریّا که نباشد؟ از نظریه های سقراط دانسته نیست که در این باب چه گفته است، ولی درباره خودش می گفته است که من به ندای وجدانم گوش می کنم. امّا آیا می توان این را یک حکم کلّی دانست؟ از سخن او چیزی بر نمی آید، یعنی از لحاظ فلسفه اخلاق نمی توان استنتاج نمود که سقراط برای این نوع ادراک، حجیتی قائل بوده است ولی خودش دائماً می گوید: من به ندای وجدان خود گوش می کنم، امّا یک محدودیتی قائل بوده است؛ می گوید: ندای وجدان من هیچگاه نمی گوید چه باید بکنم، ولی هرگاه درصدد انجام خطایی بر می آیم مرا باز می دارد، «چه باید کرد»ها را به من نمی گوید ولی «چه نباید کرد»ها را به من متذکر می شود، بنابر این گویا جنبه سلبی برای سقراط داشته است.

۲. او در برابر مرگ، یک نوع آرامش و شجاعت بسیار بی نظیری از خود نشان داده است که درغیر پیامبران دیده نشده است. مثلا کوچکترین نشانه عجزی در مدّت محاکمه یا حبس از او نمی بینید و لذا آرامِ زندگی را با نوشیدن جام شوکران، وداع کرده است.

۳. سوّمین خصیصه ای که او را به مسائل دینی بسیار نزدیک می کند، این است که بی اعتنایی زیادی نسبت به زخارف دنیوی از خود نشان داده است، یک علّو طبعی و متانتی، نسبت به پول و متاع دنیوی از خود نشان داده است. در مدتی که در زندان بود، دوستان سقراط برای اینکه پیشنهاد فرار را بپذیرد، زنش را به همراه بچه اش با یک وضع ژولیده و غمگنانه ای به زندان آوردند تا وی را تحت تأثیر قرار داده و متقاعد به فرار سازند، ولی او می گوید: گر چه در روحیه من این وضع و حال تأثیر کرده بود ولی حاضر به فرار نشدم، چرا که حاضر نیستم به لحاظ علاقه ای که نسبت به خانواده ام دارم حقیقت را زیر پا گذارم. این حالتی است که نمونه آن در انسانها کمتر دیده شده است البته نمونه اعلای آن در پیامبران دیده شده است و لذا سبب می شود تا کمی منش پیامبرانه به وی بدهد؛ ولی این مطلب اصلا به این معنا نیست که بخواهیم پیامبری به آن معنا که خودمان قائلیم به وی نسبت دهیم.

### آرا و نظرات سقراط

ارسطو می گوید: سقراط با ایجاد دو چیز خدمت بزرگی به فلسفه کرد، یکی «براهین استقرایی»[۲۰۸] و دیگری «تعاریف کلّی»[۲۰۹] این دو، دو کار مجزای از یکدیگر نیست بلکه یک عمل است در دو مرحله، یک روندی که مرحله اول آن براهین استقرایی است و مرحله دوم آن تعاریف کلی. سقراط می گوید: هرگاه می خواهید یک مفهوم را تعریف کنید، راهی جز این وجود ندارد که ببینید ما انسانها این مفهوم را با چه مصادیقی می شناسیم، سپس ببینیم بین این مصادیق چه عنصر مشترکی وجود دارد، آن عنصر مشترک، همان ذاتیات آن مفهوم است؛ مثلا فرض کنید می خواهیم «عدالت» را تعریف کنیم، وی معتقد بود برای تعریف عدالت راهی وجود ندارد جز اینکه ببینیم ما انسانها چه کارهایی را عادلانه می دانیم؛ مثلا این نوع سخن گفتن عادلانه است یا نه، اگر هست آن را اخذ کنیم؛ این نوع رفتار با زن عادلانه است یا نه؛ این نوع غذا خوردن عادلانه است

۲۰۸. Induction.

۲۰۹. General Definition.

یا نه و... بنابر این مواردی را که عادلانه اند، جمع می کنیم، و ناعادلانه ها را کنار می گذاریم وقتی در کارهایی که همه مصادیق آن را عادلانه می دانیم، دقت کنیم، می بینیم که یک عنصر مشترک در همه اینها وجود دارد این یک عنصر یا دو عنصر مشترک، ذاتیات مفهوم عدالتند و تعریف «عدالت» از بهم پیوستن این یک یا دو یا چند عنصر به وجود می آید یا مثلا بخواهیم دیانت پیشگی (Piety) یا دین را تعریف کنیم (البته وی تدین را تعریف کرده است نه دین را) به بودایی گری، کنفوسیوس، یهودیت، اسلام، مسیحیت، همچنین به آیین زرتشت، شینتو و هندوئیسم دین می گوییم و در همه مواردی که فقط دین بر آنها اطلاق می شود، آن عنصر مشترک، ذاتی آن مفهوم است و تعریف دین همان عنصر یا عناصر مشترک است.

اگر روش سقراط به این معنا باشد، می توان گفت براهین استقرایی و تعاریف کلّی هر دو، دو مرحله از یک نوع تعریف است، یعنی با استقراء مصادیق را می یابیم و سپس با دقّت نظر در مصادیق عنصر مشترک را پیدا کرده و آنگاه تعریف می کنیم. به این روش، شیوه «وضوح مفهومی»[۲۱۰] می گویند و در کتابهای افلاطون کاملا نشان داده شده است.

سقراط، به همین روش در کتاب انیفرو که یکی از کتابهای مهم او هم می باشد به تعریف دینداری می پردازد و در کتاب خارمیدس یا کارمیدس به تعریف عدالت می پردازد، در کتاب سمپوزیم یا ضیافت یا بزم (ترجمه ها مختلف است) به تعریف زیبائی می پردازد و در کتاب لیسیس یا لوسیس به تعریف دوستی می پردازد اما آیا ما دراین شیوه تعریف همیشه موفّقیم یا نه؟ در کتاب اول جمهوری[۲۱۱] افلاطون ـ اگر بتوانیم به سقراط نسبت دهیم، ملاکی به دست داده شده است; او می گوید: این نوع تعریف در سه مورد ناموفق است، یعنی سه آفت برای این تعریف وجود دارد:

۱. هنگامی که تعریف به یاوه گی، بیهوده گویی و مهمل گویی[۲۱۲] دچار شود.

۲. هنگامی که تعریف بیش از حد کلّی گویی[۲۱۳] داشته باشد. البته ملاک این که یک تعریف در چه وضع و حالی مبهم است، خودش مبهم است.

۳. هنگامی که تعریف به ناسازگاری[۲۱۴] دچار شود; یعنی نباید تعریف حاوی اجزایی ~ باشد که نقیض هم باشند، مثلا اگر در تعریف x ، ذاتیات آن a ، b ، c ،b۳ ~ ،C۳ باشد، چنین تعریفی را متنافی الاجزاء یا متنافرالاجزاء گویند.

پس تا وقتی در تعریف به این سه آفت دچار نشده اید، موفقید و باید تعریف خود را ادامه دهید. اما آیا همه مفاهیم را می توان با این روش، تعریف کرد؟

در اینجا دو نکته اهمیت دارد: ۱. این روش، روش تعریف بالمفهوم[۲۱۵] است.

۲. از میان همه روشهای تعریف بالمفهوم، روش خاصی از آنهاست. پس اولا غیر از روش تعریف بالمفهوم، روشهای دیگری هم وجود دارد و ثانیاً غیر از این روش خاص، روشهای دیگری هم وجود دارد، پس روش سقراط برای تعریف همه مفاهیم مفید نیست و حتی این روش در تعریف بالمفهوم، روش کافی و وافی ای نیست.

امروزه در منطق، روشهای بسیار دیگری داریم، از جمله و مهمترین آنها روش تعریف بالمصداق[۲۱۶] یا تعریف بالاشاره است. برای تعریف رنگها، مزه ها و... از این نوع تعریف استفاده می کنیم. با اینکه همه ما مصادیق سفیدی و سرخی را درک

---

۲۱۰. Conceptual clarity.

۲۱۱. کتاب جمهوری در مجموعه آثار افلاطون، خود شامل ده کتاب است.

۲۱۲. Obsurdity.

۲۱۳. Vagveness.

۲۱۴. Inconsistency.

۲۱۵. conceptual definltion.

می کنیم ولی هیچکدام قادر به تعریف مفهوم سرخ و سفید نیستیم، پس معلوم می شود که راه تعریف آن از طریق مفهوم آن نیست. بلکه تعریف اشاره ای داریم، همین طور است درباره مزه ها (ترشی ، تندی، گس ...). اکثر مفاهیمی که در دوران کودکی یاد گرفته می شود، از راه همین تعریف است، مثل مفهوم آب.

ولی باید توجه داشت در مواردی که بتوان از راه تعریف سقراط، شی ای را تعریف کرد، بهترین راه برای تعریف است; البته این تعریف یک سلسله لوازمی دارد از جمله اینکه ذاتی و عرضی، و صف حقایق نباشند بلکه به قراردادها مربوط شوند. پس اولین چیزی که از ارسطو به سقراط نسبت داده شده این است که سقراط در تعریف، این مسیر را طی می کرد. دومین چیزی که به او نسبت می دهد این است که «سقراط منحصراً به موضوعات اخلاقی می پرداخته است». در آثار سقراط و فلسفه او بحثی در باب زمان، مکان، جوهر، عرض، انواعِ جعل، ماده، جزء لایتجزی و خلأ دیده نمی شود; کلّیه مفاهیمی که وی درباره آنها بحث می کند، مفاهیمی ارزشی اند، یعنی سقراط فلسفه را از جهان شناسی متوجه جان شناسی کرد و گفت ما نیازی به شناختن جهان نداریم، ما باید خود را بشناسیم، و لذا سقراط را پدر انسان شناسی به حساب می آورند. او می گفت: دانستن آنچه بیرون از توست با ندانستن آن مساوی است، ولی دانستن آنچه در درون توست با ندانستن آن مساوی نیست; بنابر این شأن اصلی یک فیلسوف این است که خودشناسی کند. شرط لازم برای سعادتمند شدن آدمی، خودشناسی است. ما امروزه، انسانهایی را که صدها سال قبل می زیسته اند، سعادتمند قطعی می دانیم با اینکه از جهان شناسی امروز و علومِ رایج، هیچ چیز نمی دانستند. در دنیای امروز که علوم بی حد و اندازه هستند، این سؤال بسیار مهمی است که کدامین علم را باید آموخت؟ و دست به گزینش کدام علم باید زد؟ اگر برای گزینش نیازمند ملاکی هستیم، کدام ملاک بهتر از اینکه دانستنی باید که در سعادت آدمی مؤثر باشد. در فرهنگ غرب، سقراط نخستین کسی است که این مطلب را متذکر شد که دانستنیها قابل احصا نیست پس باید دست به گزینش زد و سراغ علومی رفت که دانستن آنها ضرورت دارد، نه علومی که به تعبیر حضرت پیامبر(ص) دانستن آنها فضیلت است. انسانشناسی یک ضرورت است و هر مرد قدیس و پاک و هر پیامبری این علم را داشته است. «خودت را بشناس» برای این است که بدانی چه باید کرد و چه نباید کرد و لذا خودشناسی سر از اخلاق بیرون می آورد و به همین سبب است که می توان گفت سقراط منحصراً به موضوعات اخلاقی می پرداخته است.[۲۱۷]

به نظر می رسد سخن سقراط سخن بسیار خوبی است; ممکن است بگویید اگر همه انسانها به دنبال این کار بروند، همه علوم و مشاغل دیگر تعطیل می شود، ولی باید دانست که همه انسانها چنین نیستند، این فریادی است که در بیابان بی فریادی اظهار می شود، تو دغدغه این را نداشته باش، کار خودت را بکن. علاوه بر اینکه، سخن بر سر اهمّ و مهّم است و پرداختن به اهمّ به معنای رهاکردن مهم به طور کلی نیست.

### نظریات اخلاقی سقراط

---

۲۱۶. ostensive definition.

۲۱۷. سقراط نخستین فیلسوفی است که همه اهتمام خود را به روح آدمی اختصاص داده است. در غرب، قبل از سقراط، روح امری تطفّلی و شبه پدیدار تلقی می شده است، مثلا هومر شاعر یونانی روح را همچون سایه بدن تصویر می کند و برعکس سقراط بدن را سایه روح می داند. در غرب، بعد از سقراط، هیچ فیلسوفی به اندازه او به روح بها نداده است. برای اطلاع از نظریات سقراط به رساله فایدون رجوع کنید. البته باید توجه داشته داشت که اگر قائل شدیم رساله فوق آرای سقراط است، در این رساله نظریه مُثُل نیز وجود دارد و باید آن را به سقراط نسبت داد و این نسبت با توجه به منش سقراط در بحثهای فلسفی که بیشتر به جان شناسی می پردازد تا به جهان شناسی بعید به نظر می رسد. بخصوص اینکه نظریه مُثُل نتایج و تبعات و مقدمات فلسفی ای دارد که با روحیه سقراط سازگار نیست; از این رو بعضی نظریه اخلاقی این رساله را به سقراط نسبت داده اند و نظریه مُثُل را به افلاطون.

معادله (Knowledge) معرفت = فضیلت (Virtue) اولین بار در فلسفه سقراط بیان شده است. وی معتقد بود ماانسانها از لحاظ روانشناختی چنان ساخته شده ایم که همه بی استثنا طالب خیریم، طالب خوبی (Good) هستیم،هیچ کس نیست که طالب زشتی و بدی باشد و بنابراین، هر کاری که هر انسانی در هر مکان و هر اوضاع و احوالی می کند، کاری است که خیر است، خوب است و هیچ وقت کسی کار بد انجام نمی دهد. هر کسی که کاری را انجام می دهد ولو کار بد، هنگامی که آن را انجام می دهد، آن را خوب می داند; پس اگر دیدیم انسانهایی کار بد می کنند، بد عمل می کنند، بدانید اینها انسانهایی هستند که در تشخیص مصداق خوبی اشتباه کرده اند، نه اینکه دنبال بدی بوده اند. بنابراین، انسان هیچگاه متحیر میان خوب و بد نیست، تحیّری که رخ می دهد این است که انسان میان خوبی واقعی[۲۱۸] و خوبی ظاهری[۲۱۹] متحیر می ماند. هرکس کار خوب انجام می دهد، خوبی واقعی را انجام می دهد و آنکه کار بد انجام می دهد، خوبی ظاهری، یعنی خوبی که به زعم او خوب است، انجام می دهد.

حال اگر چنین باشد، برای اینکه انسانها خوب واقعی را انجام دهند، چه باید کرد؟ باید خوب واقعی را به آنها شناساند و مشخصات خوب واقعی را به آنها آموخت. به عنوان مثال، آیا هیچ کسی هست که در یک معامله دوست داشته باشد اسکناس تقلبی به او بدهند؟ هرگز، ولی با این همه، فراوانند انسانهایی که پول تقلبی به دست آنها می رسد. برای جلوگیری از این کار باید مشخصات اسکناس واقعی و مشخصات اسکناس تقلبی را به آنها یاد داد. یعنی باید مشخصات خیرواقعی و مشخصات خیرظاهری و علی الخصوص وجود مفارق آنها را به مردم شناساند و لذا برای اینکه فضیلت پیدا کنیم یعنی کار خوب واقعی را انجام دهیم، باید معرفت پیدا کنیم; هرکس که کار بد انجام می دهد، جاهل است و معرفت ندارد. هر که معرفتش افزوده شود، با فضیلت تر است. در فلسفه اخلاق به این نوع تلقی، عقل گروی اخلاقی[۲۲۰] می گویند، یعنی انسان در اخلاق عقل گرا باشد، یعنی آنچه عقل تمییزمی دهد، متابعت کند. بزرگترین نقاد این عقل گروی، ارسطو است، او نخستین کس و به عبارتی مهمترین کسی است که به این عقل گروی سقراط اشکالاتی وارد کرده است. ارسطو می گوید: سقراط از پدیده ای که بسیار در درون آدمی تحقق پیدا می کند، یعنی «ضعف اخلاقی» یا «سستی اخلاقی» بی خبر بوده است. ضعف اخلاقی حالت و عارضه ای نفسانی است که به موجب آن، شخص کاری را در عین اینکه می داند خطاست انجام می دهد و سقراط از این پدیده بی خبر بوده است.

اما چگونه کسی مثل سقراط از این حالت می تواند بی خبر باشد؟ ارسطو در پاسخ می گوید: این، به دلیل آن است که خود سقراط ضعف اخلاقی نداشته است و چون در خودش نیافته بود، قیاس به نفس کرده و همه انسانها را مثل خود پنداشته است.

فراوان شده است که ما با اعتراف به اینکه کاری خطاست، آن را انجام می دهیم و در باب داوری نسبت به دیگران نیز اینگونه است که ما آنها را خطاکار محسوب می کنیم. علاوه بر اینکه، در زندگی روزمره انسانهایی را به دلیل عملشان سرزنش می کنیم و مجازاتهای حقوقی را بر آنها روا می دانیم; اگر رأی سقراط صحیح می بود، دیگر چه جای سرزنش و مجازات بود.

---

۲۱۸. Real good.

۲۱۹. Apparent good.

۲۲۰. Ethical Intellectualism.

کسانی در صدد پاسخ گویی به ارسطو بر آمده اند و گفته اند: ارسطو «دانستن» را ملاک قرار داد و به سقراط اشکال کرد ولی نظر سقراط «باور داشتن» خوب و بد بود. استیس[۲۲۱] در تاریخ نقادی فلسفه یونان می گوید: کسانی که همه عبادات را انجام می دهند و هر یکشنبه در کلیسا حاضر می شوند و معتقدند که مال دنیا ارزشی ندارد ولی در طول هفته بنده حرص و طمعند، آیا این افراد می دانند دنیا بی ارزش است یا نمی دانند؟ قطعاً می دانند اما باور ندارند، یعنی اعتقاد راسخ ندارند، پس بین دانستن و باور داشتن (Beliving that, Knowing that) بسیار تفاوت هست. بسیارندکسانی که می دانند از مرده کاری ساخته نیست ولی باور ندارند.

حاصل آنکه استیس می گوید: مراد سقراط از معرفت در معادله معرفت = فضیلت، دانستن نیست بلکه باور داشتن بوده است و تقبیح و سرزنش و حتی مجازاتهای حقوقی برای آن است که چرا باور ندارد و محال است کسی باور به خطا داشته باشد و آن را انجام دهد. دو خصلت است که باور را از علم جدا می کند; یکی آنکه باور امری شخصی است نه تقلیدی ولی علم و دانستن می تواند تقلیدی باشد. دوّم آنکه باور حضوری است نه حصولی.

توضیح این دو خصیصه: بسیاری از مطالبی که من و شما می دانیم، اینها را با اعتماد به گفته دیگران می دانیم، مثلا می دانیم که قاعده بازتاب و تابش نور یعنی چه؟ یعنی شما می دانید که بر هر صفحه ای با هر زاویه ای که نور بتابد با همان زاویه نور بر می گردد، امّا چرا این قاعده را می دانید؟ چون به قول فیزیکدانان اعتماد کرده اید وگرنه خودتان تاکنون نور را به صفحه ای نتابانده اید تا ببینید با همان زاویه بر می گردد. شما قانون ظروف مرتبط را می دانید ولی هیچگاه قوانین آن را آزمایش نکرده اید، همه را به اعتماد فیزیکدانان می دانید، به اعتماد کسانی که در مکانیک سیّالات کار می کنند قبول دارید، چون ایشان را معتمد خود می دانید. شما نسبیّت انیشتین را می دانید، چون به وی اعتماد کرده اید; تنها کسانی از این قاعده مستثنا هستند که خودشان مثل انیشتین به این قاعده رسیده باشند. اکثر دانشی که ما داریم دانشی نیست که با تجربه شخصی خود به دست آورده باشیم، دانشی است که احتمالا دیگران با تجربه شخصی خود به دست آورده اند و ما تقلید می کنیم; البته این تقلید بی دلیل هم نیست; یکی از امتیازاتی که ریاضیات نسبت به دانشهای دیگر دارد همین است که وقتی یاد گرفته شد، دیگر تقلیدی نیست. یعنی وقتی اثبات شد که مجموع زوایای مثلث °۱۸۰ درجه است، از این به بعد شمایید که می دانید و باور دارید. اکثر علوم ما به سبب اعتماد روانشناختی است که ما به عرف اهل آن علم داریم. ولی باور داشتن چنین نیست، ما به اموری باور داریم که خودمان به آنها رسیده باشیم نه اینکه دیگران رسیده باشند و ما از آنها تقلید کنیم. تفاوت دیگر این است که دانستن همیشه از مقوله علوم حصولی است ولی باور داشتن از مقوله علوم حضوری است. البته توجه دارید که چنین تفاوتی بی ارتباط به تفاوت قبل نیست ولی چون شاخصّیتی دارد، جدا گفته می شود وگرنه در طول تفاوت قبل است.

انتقال از علم به ایمان، از دانستن به باور داشتن، دفعی نیست، بلکه هماره بتدریج صورت می گیرد، یعنی ایمان ذو مراتب است، بعضی درجات آن زودتر حاصل می گردد و بعضی درجات دیرتر. البته علم و ایمان مشترک لفظی هستند، یعنی یکی از معانی علم و ایمان را در اینجا بررسی نموده و ارتباط آن را دیدیم، کما اینکه یکی از معانی علم باور است. تفکیک بین معانی مختلف علم و ایمان در مباحث جدید کلامی در بحث ایمان، ماهیت ایمان و کیفیت حصول ایمان آمده است، یعنی باید بین ایمان غیر دینی و ایمان دینی فرق گذاشت، تازه در ایمان های غیر دینی هم باید بین ایمانهایی که ما در آنها واسطه بر می انگیزیم و ایمانهایی که در آنها واسطه بر نمی انگیزیم، فرق گذاشت. توجه داشته باشید که باور به خطا، چون از مقوله

---

۲۲۱. W. T. Stace.

علم حضوری است، نمی تواند خطا باشد، حتی مقدمات آن فعلی اند و نه علمی; مثلا کسی که نمی داند گرسنگی یعنی چه؟ مقدّمات باور گرسنگی آن است که او را چند روزی گرسنگی دهند، این مقدمه فعلی است نه علمی، لذا خطا بردار هم نیست. در اینجا یک نکته را باید بگوییم و آن اینکه انتقاد استیس به ارسطو در دفاع از سقراط، وقتی درست است که این سخن را که همه مصادیق ایمان از مراتب علم حضوری است بپذیریم، ولی خود این سخن محل خدشه و بحث است.

انتقاد دیگر به ارسطو آن است که در مواردی می گوییم: «من می دانستم و خطا کردم»، خود این سخن، سخن درست و دقیقی نیست. درحقیقت، فرد قبل از انجام فعل مزبور می دانسته است که کار خطاست و درحین ارتکاب عمل، این دانش و دانایی نسبت به فعل از ذهن او گریخته است و عامل، فعل را با عنوان کار خوب انجام داده است و این حالت، به لحاظ روانشناختی، امکانپذیر است و به آن Bracketing یعنی غافل شدن از همه چیز و توجه به امر محبوب یامعشوق می گویند; در چنین حالتی، گویا، تمام معلومات از ذهن می گریزد و هر چقدر عمق تمرکز بیشتر شود، از وسعت آن کاسته می شود. روانشناسان، بویژه بعد از پدید آمدن مکتب پدیدارشناسی[۲۲۲] به دست ادموند هوسرل،[۲۲۳] بر امکان پدید آمدن چنین حالتی در انسان تأکید دارند. این سخن چه درست باشد و چه نادرست، لازمه اش این است که نادانی این برهه نیز ذو مراتب است و بستگی به شدت علاقه ما به کاری که قصد انجام آن را داریم، دارد. چنین حالی را عرفا نیز تصویر می کنند، می گویند: غیرتش، غیری در میان نگذاشت، یعنی شدت علاقه او به خداوند به گونه ای است که غیری را نمی بیند.

در مقام نقد این دفاعیه از سقراط باید بگوییم، این بیان، تبیینی است که از لحاظ نظری موفق به نظر می آید ولی در مقام عمل قابل پذیرش نیست; از کجا بتوان اثبات کرد سارق در هنگام دزدی از همه چیز غافل شده است و آن را امری نیکو می داند، علاوه بر اینکه، تبیین فوق محدود به دانستنی ها نمی شود و قابل تعمیم به باورها نیز هست و لذا نظریه، سودمندی خود را از دست می دهد. دیگر آنکه این تبیین اگر درست هم باشد فقط به قسمت اوّل سخن ارسطو پرداخته است و درباره تقبیح و سرزنش فعل دیگران سخنی ندارد.

اما در باب سخن سقراط که فضیلت را مساوی معرفت می دانست و برای معرفت چنین نقش عظیمی قائل بود، باید گفت: در اینکه معرفت فی الجمله در فضیلت نقش دارد، شکی نیست. اگر بگوییم: شرط لازم فضیلت، معرفت است، سخن کاملا درستی گفته ایم; اما اگر به تعبیری که سقراط قائل بود، بگوییم: معرفت شرط لازم و کافی برای حصول فضیلت است، این سخن نمی تواند درست باشد. معرفت هیچگاه ما را ملزم به انجام کارهای نیکو و ترک کارهای قبیح نمی کند و دفاع استیس که معرفت را مرادف با باور معنا می کرد از لحاظ زبانشناختی مؤیّدی ندارد.

**رأی اخلاقی دیگر سقراط:** اگر در زندگی بین انتخاب دو راه، یکی کار بد کردن و دیگری رنج دیدن مجبور شدیم، کدام یک را باید انتخاب کرد؟ این مسأله، یکی از مهمترین مباحث اخلاقی است و در زندگی امروز ما هم فراوان پیش می آید. به زبان ساده تر این مسأله همان مسأله مقابله به مثل است. اگر کسی به گوش شما سیلی زد، آیا صحیح است که شما هم به گوش او بزنید؟ اگر بزنید؟ اگر معنایش این است که شما هم بدی کرده اید ولی رنج تشفّی نیافتن را نبرده اید ولی اگر نزنید، معنایش این است که گر چه رنج تشفّی نیافتن را تحمل کرده اید ولی بدی عمل نکرده اید.

---

۲۲۲. Phenomenology.

۲۲۳. Edmond Husserl.

دو پیشفرض در این طرح مسأله سقراط وجود دارد، یکی اینکه وقتی کسی به گوش شما می زند، عمل بدی کرده است و دیگر آنکه پاسخ سیلی با سیلی نیز عمل بد دوّمی است. اینک سقراط با قبول دو پیشفرض فوق می گوید، آیا کار بد دوّم را باید انجام داد یا خیر؟ پاسخ سقراط آن است که هر مقابله به مثلی بد است و آن را خیر و خوبی واقعی نمی داند. کار بد را نباید به قیمت خریدن رنج انجام داد. استدلال او این است: روح ما مثل بدن ما می ماند، یعنی اگر کسی را مثلا در یک سرما یا گرمای بسیار سختی قرار دهید او دو کار می تواند بکند: یکی اینکه، به هر نحوی خود را از آن سرما یا گرما برهاند، در این صورت اِزاله الم کرده است، ولی با این همه برای بدن خود ضعفی ایجاد کرده است; راه دوّم آن است که ازاله الم از خود نکند، پایداری نشان دهد، اینجا الم هست ولی آن شخص آهسته، آهسته بدن خود را قوی می کند و دیرتر در معرض خطر و بیماری قرار می گیرد. (البته توجه دارید که این هم قیاس به نفس است چون خود او چنین بوده است و همه بدنها، بدن سقراط نیست). او می گوید گمان نکنید که از هر المی فرار کردن به سود شماست، غالب اینها، شما را ضعیف می کند. ورزشکاری که به بدنش رنج می دهد، در عوض بدن قوی ای دارد. روح هم همین طور است، اگر رنجی ببیند قوی می شود. اگر کسی دندان شما را شکست و شما در مقام عکس العمل دندان او را شکستید، تشفّی حاصل نموده اید و رنجی نبرده اید، اما با این عمل بد روح خود را ضعیف کرده اید، ولی اگر دندان او را نشکستید، روح خود را قوت داده اید، چرا که رنج برده اید. پس در هر عدم مقابله به مثلی تقویت روح هست گرچه رنج هم می برید. به تعبیر بهتری که از خود اوست، کسانی که مقابله به مثل می کنند شرّ بیرونی را تبدیل به شرّ درونی می کنند و کسانی که مقابله به مثل را ترک می کنند، شرّ بیرونی را همچنان بیرون نگه می دارند. روح و امور روحی جزو امور درونی اند ولی بدن و امور بدنی جزو امور بیرونی اند، حال اگر مقابله به مثل کردید، طرف مقابل شما توانسته است یک بدی بیرونی بکند که منجر به بدی درونی شود، پس نباید هیچگاه مجال این کامیابی را به دشمن خود بدهید چون دو شرّ به شما می رساند، یکی بدی روحی که در اثر مقابله به مثل در شما ایجاد می شود و دوّم شکستن دندان شماست، ولی در عدم مقابل به مثل یک شر و یک بدی بیشتر نیست و آن اینکه بدن ما آفت دیده است ولی از شر روحی خبری نیست.

این تعبیر دوم ـ به قول غربیها ـ یک تعبیر بیشتر گرامافیک است، انسان را بیشتر به شوق و شعف می آورد ولی در عین حال یک پیشفرض دارد و آن اینکه گویا همه ضررهایی که دشمن به ما می رساند، همه، بدی بیرونی است ولی چه بسا بدیها از قسم بدی درونی باشد، مثل فحش و دشنام که بدن رنجی نمی برد. توجه دارید که این مورد نقض، به اصل استدلال سقراط لطمه ای نمی زند، چرا که اینجا هم امر دایر بین دو شر درونی و یا یک شر درونی است. حاصل سخن اینکه راهی جز اجتناب از مقابله به مثل نیست و همین خیر واقعی است.

سخن سقراط از لحاظ فردی حرف صحیحی است ولی از لحاظ اجتماعی آیا در باب حدود و دیات می توان چنین گفت؟ آیا باید مقابله به مثل کرد یا نه؟ درباره کسی که کاری کرده است که عدالت اجتماعی اقتضا می کند او را تأدیب کنیم چه باید گفت؟ البته در قصاص بخشش در کار هست ولی در باب حدود و تعزیرات که جنبه قصاص و مقابله به مثل ندارد چه باید گفت؟ در این باب هیچ گونه تصریحی از سخنان وی در دست نیست، ولی کسانی خواسته اند بگویند طبق نظر وی در این گونه موارد هم نباید به شخص مجرم کاری داشت، چون وقتی می خواهید بر علیه کسی، به دلیل مصالح جامعه در دادگاه حکمی کنید و جامعه هم چیزی جز افراد آن نیست و بنابر نظر سقراط، همه افراد هم موظفند مقابله به مثل نخواهند، در این صورت شما از طرف چه کسی این شخص را محاکمه می کنید؟ البته چنین سخنانی در کلام وی نیست ولی بعضی

گفته اند از جمله لوازم نظر او این است که حتی مجرمانی که شاکی خصوصی هم ندارند، نباید مجازات ببینند. سقراط درباره مقابله به مثلی که موجب اصلاح طرف مقابل شود، سخنی ندارد.

**نتایج نظریه سقراط در باب اخلاق**

۱. یکی از مباحث فلسفه اخلاق آن است که آیا فضائل متعدد با یکدیگر نظام طولی می سازند و همگی به یک یا دو یا سه منشأ خاتمه پیدا می کنند یا اینکه فضائل در عرض یکدیگر متکثرند؟ کسانی معتقدند در رأس فضائل، یک فضیلت وجود دارد و کارهای نیک، همگی مصداق آن فضیلت اند. بعضی هم مانند ارسطو و به تبع او حکمای اخلاقی ما به سه یا چهار فضیلت در رأس فضائل قائلند.

سقراط معتقد است فضائل وجود ندارند، بلکه یک فضیلت بیشتر وجود ندارد و آن هم معرفت است. همانطور که گذشت در تعلیم و تعلّم معرفت عقلانی نسبت به فضیلت پیدا می شود و نه خود فضیلت و به نظر می رسد این اشکال به سقراط وارد است.

۲. فضیلت چون مساوی معرفت است، آموختنی است. انسان می تواند با یادگیری، اخلاقی زیست کند و نیز می تواند با آموختن و آموزش دادن، فضائل را کسب کند و به دیگران انتقال دهد.

۳. دموکراسی بدترین نوع حکومت است. او معتقد است اگر همه افراد جامعه بخواهند به کمال برسند، چاره ای جز این ندارند که خیر واقعی را از خیر پنداری تمییز دهند و در اداره مملکت و سیاستگذاری خود بر اساس خیر واقعی عمل کنند[۲۲۴]. در حکومت دموکراسی، مردمی که از تمییز خیر واقعی از خیرپنداری عاجزند جمع می شوند و حاکمی را انتخاب می کنند، آن وقت چگونه می توان با رأی اکثریت ـ کثیری جاهل ـ فردی را برگزید که او عالم به خیر واقعی باشد. دموکراسی حکومت مردم بر مردم نیست، بلکه حکومت عده ای جاهل بر جاهلان دیگر است. مردم باید به سراغ کسی بروند که بتواند خیر واقعی را از خیر ظاهری تمییز دهد و اگر او را یافتند ولو یک نفر باشند، همه حکومت را به او بسپارند; آن یک نفر، یک حکیم است، حکیم یا به تعبیر بعضی مترجمان، شاهِ فیلسوف باید حاکم شود. رأی سقراط درباره نوع حکومت، از لحاظ سیاسی، یک نوع استبداد خیر خواهانه است; یعنی کسی که خیر را تمییز می دهد باید با قوّت و استبداد هرچه تمامتر آن را به اجرا گذارد. باید توجه داشت که از لفظ «استبداد» در اینجا استیحاشی نیست، زیرا استبداد از نوع شرخواهانه آن مذموم است، ولی اگر کسی از روی خیر و صلاح افراد جامعه، آنها را علی رغم میل باطنی به کاری مجبور کند، این نوع استبداد بار منفی ندارد. نظیر آنچه مولوی[۲۲۵] درباره پیامبر اکرم(ص) نقل می کند که وقتی اسرا را از مقابل پیامبر عبور می دادند، حضرت خنده شان گرفت و تبسّمی کردند، یکی از اسرا خنده پیامبر را دید و آهسته گفت: او هم خلق و خوی پادشاهان را دارد; پیامبر(ص) شنیدند و فرمودند خنده من از آن جهت نیست که از دربند بودن شما مسرور باشم، بلکه:

زان همی خندم که با زنجیر و غل *** می کشم تان سوی سروستان و گل

به نظر می رسد، نظریه ولایت فقیه نیز در میان آرای سیاسی در باب حکومت به نظریه سقراط اشبه است که نوعی استبداد خیرخواهانه است و همان گونه که در رأی سقراط از «استبداد خیرخواهانه» جای واهمه ای نبود، در نظریه ولایت فقیه نیز اینگونه است.

---

۲۲۴. سقراط به دلیل مخالفت با دموکراسی، توسط دموکراتها به مرگ محکوم شد.

۲۲۵. جلال الدین رومی مولوی، مثنوی معنوی، دفتر پنجم

مهمترین سؤالی که در برابر آرای سقراط طرح می شود این است که «خیری» که شما مطلوب هر انسان و جامعه ای می دانید، به چه معناست؟

### خیر از دیدگاه سقراط

از نظر سقراط خیر و خوبی (Good)، چیزی است که موجب سعادت آدمی می شود. بنابر این خیر مقدمه سعادت است یا به نحو اقتضایی یا به نحو لزومی. اینک این سؤال مطرح می شود که «سعادت» یعنی چه؟ سقراط پاسخ می دهد: سعادت یک حالت نفسانی است که حاصل جمع دو چیز است: فضیلت و لذّت یا خوبی بعلاوه خوشی.

آیا می شود کسی سعادتمند باشد ولی رنج ببرد؟ آیا لازمه سعادت بی رنجی است، یا اگر کسی در تمام عمر تلخکام باشد از سعادت بهره مند تواند بود؟! و اصولا آیا می شود کسی سعادتمند باشد و در عین حال مرتکب رذایل؟ پس اینجا دو نکته اهمیّت دارد: ۱ ـ لازمه سعادت چیست و چه عنصری مقوّم سعادت است؟ ۲ ـ اگر لذت با فضیلت قابل جمع نبود چه باید کرد؟

به نظر می آید که جمع فضیلت و لذّت بسیار دشوار و نادر الوقوع است; سقراط اساساً این پیشفرض را نمی پذیرد که فضیلت با لذت قابل جمع نباشد، بلکه می گوید جمع این دو کاملا ممکن است و انسانی سعادتمند است که هم فضیلت را در حد اعلامرتبه واجد باشد و هم لذّت را در حداعلا، یعنی انسان سعادتمند آرمانی، آن انسانی است که هم صاحب فضائل اخلاقی است و هم اینکه تلخکام نیست; انسانی که دائماً تلخکام است، سعادتمند نیست و لذا فردی مثل غزالی در نظر او، گر چه صاحب فضائل بوده ولی چون از لذت بهره زیادی نبرده است، نمی توان وی را سعادتمند خواند.

البته لذت ذو مراتب است، یعنی ممکن است من و شما در ظاهر کسی را تلخکام ببینیم ولی در واقع چنین نباشد; یعنی ممکن است کسی در مرتبه ای تلخکام باشد و از لذت بی بهره، ولی در مرتبه بالاتر از لذّت بسیار بهره مند باشد و بر عکس، سیرک بازها و دلقک ها که کارشان خنداندن و انبساط خاطر مردم است، کشمکش درونی و تلخکامی آنها قابل اغماض نیست و لذا شاید بتوان گفت کسی غیر از خود شخص نمی تواند داوری کند که آیا تلخکام است یا نه؟ به هر حال سقراط هم اخلاق و هم لذت (هم خوبی و هم خوشی) را برای سعادت لازم می داند. لذّت آن است که آدمی در درون خود دچار کشمکش نباشد، البته لذت هم منحصر در لذت جسمی و بدنی نیست. البته اینکه لذت چند قسم است در کلام سقراط دیده نمی شود، ولی بعدها ارسطو متذکر آن شد; از دید ارسطو لذّت سه چیز است ۱ ـ سلامت. ۲ ـ ثروت. ۳ ـ زیبائی.

به هر حال آنچه می توان ادعا کرد این است که لذت با فضیلت قابل جمع هست ولی نه هر لذّتی; اما اینکه زندگی در عین اینکه با فضیلت است از هر لذتی هم بهره مند می تواند باشد، قابل اثبات نیست.

## افـلاطـون

افلاطون[۲۲۶] با توجه به تربیت خانوادگی اش سعی داشت به عرصه سیاست وارد شود و یک رجل سیاسی شود ولی پس از محاکمه سقراط، سیاست را عرصه پر خطری دید و عملا خویش را از صحنه سیاست کنار کشید. به نظر می آید تمامی آرا و افکار او نشان دهنده مقاصد سیاسی وی است; یعنی او یک نظریه پرداز سیاسی است، گرچه در عمل سیاسی نبود.

همانطور که قبلا بیان کردیم تمایز دقیقی بین آرای افلاطون و سقراط وجود ندارد. افلاطون نیز مانند حکمای قدیم یونان دو گونه تعلیمات داشته است، یکی تعلیمات esoteric یعنی تعلیمات درونی برای محارم و دوّم تعلیمات exoteric یعنی تعلیمات بیرونی برای عموم مردم، ولی فقط تعلیمات بیرونی او باقی مانده است.

این دو قسم تعلیم سه تفاوت عمده با هم دارند: اولا: تعلیمات درونی دقیقاً با اصطلاحات و تعابیر دقیق و تعریف شده و به اصطلاح «فنی و تخصصی» القا می شود ولی تعلیمات بیرونی با اصطلاحاتی عمومی که چندان دقیق هم نیستند ـ ولی مأنوس ـ بیان می شود. ثانیاً: هدف در تعلیمات درونی بیشتر «تحقیق» است تا «تفهیم» ولی در تعلیمات بیرونی «تفهیم» مطمح نظر است نه «تحقیق». ثالثاً: استنباطهای شخصی را می توان در تعلیمات درونی گنجاند، چرا که شخص از شاگردانِ خود به دلیل اینکه آنها ارتباط عاطفی با استاد دارند، همچنین سخن استاد را به خاطر دانستن مبادی تفکّر او فهم می کنند، در امان است ولی عموم مردم فوراً شخص را به ارتداد منسوب می کنند.

آنچه از آثار افلاطون باقی مانده است، به صورت مکالمه[۲۲۷] است. این گفتگوها از لحاظ هنری هم بسیار ارزشمند است و تنها ارزش فلسفی ندارند. روش افلاطون در این گفتگوها حاصل جمعِ تحلیل بعلاوه تمثیل است. تمثیل یعنی پیش کشیدنِ امثال و نظایرِ موضوعِ مورد بحث و استخراجِ احکام آنها و ربط آنها به موضوع مورد بحث; و تحلیل یعنی به هنگام بحثِ از یک مفهوم، مراد گوینده را بدانیم و همچنین بتوانیم آنچه را که شنوندگان از آن می فهمند، درک کنیم. به عبارت دیگر، بدانیم گویندگان چه اراده می کنند و شنوندگان چه می فهمند. به عنوان مثال، در باب آزادی، باید دید مردم به چه کسی آزاد می گویند؟ چه تصمیمی را آزادانه می دانند؟ این روش را روش فلسفه تحلیلی[۲۲۸] می نامند که از اوایل قرن بیستم نضج گرفته است، یعنی برای روشن شدن یک مفهوم باید به موارد استعمال (اراده و فهم) رجوع کرد. البته سقراط هم همین روش را دنبال می کرد، منتها سخن وی تنها در باب مفاهیم اخلاقی بود.

---

۲۲۶. برای مطالعه بیشتر درباره افلاطون می توانید به کتابهای زیر مراجعه کنید.

ــ کاپلستون، فریدریک; تاریخ فلسفه، ج اول، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی.

ــ یاسپرس; کارل، افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی.

ــ کویره، الکساندر، سیاست از نظر افلاطون، ترجمه امیر حسین جهانبگلو.

ــ کارل، پوپر; جامعه باز و دشمنانش، ترجمه عزت الله فولاوند، بخش اوّل.

۲۲۷. dialogue.

۲۲۸. Analytic Philosophy.

نکته دیگری که قبل از طرح آرای او باید توجه کرد، این است که آیا افلاطون یک نظام فلسفی درست کرده بود یا نه؟ فیلسوفان به طور کلی، دو دسته اند: فیلسوفانِ نظام ساز و فیلسوفانِ موقعیت پرداز. گاه فیلسوفی تنها اهتمامش بر این است که یک یا چند مسأله فلسفی را بگشاید و تنها به سؤالات مطرح شده پاسخ گوید ولی برخی از فلاسفه در پی ساختن نظامی هستند که به هر مسأله فلسفی پاسخ گوید. البته پاسخ بالفعل مدّ نظر نیست، بلکه منظور آن است که جواب هر مسأله بالقوه در آن نظام یافت شود.

حال صحبت بر سر این است که افلاطون جزو کدامیک از دو دسته فوق است؟ بسیاری گفته اند، افلاطون نظام ساز است ولی بعضی او را موقعیت پرداز می دانند. اگر بپذیریم که افلاطون نظام ساز است در اینکه نظام افلاطون چه نظامی است و اوّل و آخر آن کجاست، اختلاف فراوان وجود دارد. علت این اختلاف آن است که اولا: کتابهای آکادمیک افلاطون در اختیار نیست تا بتوان آرای وی را آنگونه که باید، استخراج نمود و ثانیاً: بر آثار عمومی او بیشتر حالت ادبی و هنری غالب است، یعنی در آن تمثیل، استعاره و... وجود دارد و لذا نمی توان از بین آنها یک رأی متقن و مشخصی را بیرون کشید و به او نسبت داد; لذا گاهی دو شارح آثار وی، دو رأی دقیقاً متناقض را به وی نسبت می دهند. امّا در عین حال یک سلسله آرای قطعی هست که می توان به او نسبت داد.

### آرای افلاطون

ما به دلیل مخالفتهای فراوان افلاطون با سوفسطائیان، از آرای معرفت شناسی او شروع می کنیم و آنگاه از مابعدالطبیعه، روانشناسی، اخلاق، تعلیم و تربیت، و سیاست (البته افلاطون آرایی هم در باب طبیعت شناسی دارد که قابل بحث نیست).

### معرفت شناسی افلاطون

معرفت[۲۲۹] یعنی چه؟ چه وقت می توان گفت کسی چیزی را می داند؟ افلاطون برای تشخیص مصداقِ معرفت، دو نکته را گوشزد می کند. ابتدا می پرسد: اگر کسی به گمان خود چیزی را بداند ولی در عین حال، چنین علمی مطابق با معلوم نباشد، نمی توان گفت وی «عالم» است. پس اوّل شرط لازمِ معرفت این است که «معرفت باید مطابق با متعلّق خود باشد، یعنی خطا نباشد».

دوّم آنکه معرفت باید درباره «آنچه هست» باشد، یعنی معرفت به «نیست» و به «آنچه در حال شدن» می باشد تعلق نمی گیرد. توجه دارید که در فلسفه اسلامی می خوانیم که وجود دو قسم است: ثابت و سیّال; یعنی موجوداتی که اجزایشان در کنار هم قرار می گیرند و موجوداتی که تا جزئی نرود جزء دیگر نمی آید; اما در نظر افلاطون وضع بدین گونه نیست، او می گوید: سه چیز داریم عدم، وجود، و چیزی بین آن دو به نام «صیروت»; یعنی آنچه در فلسفه ما عدم است در فلسفه افلاطون هم عدم است، وجود ثابت در فلسفه ما در نظر او هم وجود است ولی وجود سیّال که ما آن را وجود می نامیم او آن را «صیرورت» می نامد. به نظر افلاطون چیزی که در حال شدن است واقعیّت ندارد، واقعیتِ موهوم است و ما تنها در باب وجود (یعنی وجود ثابت) می توانیم معرفت پیدا کنیم; چرا که معرفت نباید خطا باشد، بلکه باید با متعلّقش مطابق باشد، در حالی که در مورد چیز در حالِ شدن، هر چه بخواهیم مطابقت معرفتمان را با واقع احراز کنیم، وضع فرق کرده است.

---

۲۲۹. Knowledge.

افلاطون با در دست داشتن این دو شرط، نظریات مختلفی را رد می کند. اولین نظریه ای را که رد می کند نظر سوفسطائیان، عموماً و نظریه پروگوراس[۲۳۰]؛ خصوصاً است. آنها می گفتند: معرفت دقیقاً برابر با ادراک حسی است. افلاطون می گوید: معرفت هیچگاه ادراک حسی نمی تواند باشد، چون ادراک حسی به محسوسات تعلق می گیرد و همه محسوسات در حال صیرورتند (این ادّعا را بعداً اثبات می کند)، هیچ محسوس ساکن لایتغیری نداریم، پس ادراک حسی متعلق به امور متغیر است و برای اینکه خطا نباشد، باید با تغییر متعلقش تغیّر پذیرد، با اینکه چنین دگرگونی معرفت در وسع آدمی نیست و اگر هم باشد به محض اظهار، باز متعلق تغییر یافته است.

اگر بخواهید بگویید هر ادراک حسی، معرفت است باید ملتزم شوید که حس خطا نمی کند. حال اگر شخص از یک واقعه دو ادراک داشته باشد، به نحو متناقض، کدامیک خطاست؟ و با فرض پذیرش این نکته که ادراک حسی خطاپذیر نیست، با ادراکات متخالف و متکثر چه باید کرد؟ استدلال دیگر افلاطون بر رد سخن سوفسطائیان این است که اگر بخواهید بپذیرید معرفت همان ادراک حسی است، اگر شخصی ادراک حسی ای از چیزی پیدا کرد و بعد این ادراک در خاطره او نماند و آن را فراموش کرد، باید بگویید چنین شخصی جاهل است، و حال آنکه هیچ کس چنین سخنی را نمی گوید و ملتزم به آن نمی شود. آیا تفاوتی بین انسانی که چیزی را نمی داند و انسانی که چیزی را می دانسته ولی فراموش کرده است، نیست؟ آیا نسیان ملحق به جهل می شود؟ پس در واقع، استدلال وی این است که جهل با نسیانِ بالوجدان متفاوت است در حالی که طبق سخن سوفسطائیان، فرقی بین این دو نیست.

اگر با دقت به استدلال فوق نظر کنیم، متوجه می شویم که این استدلال حتی در موقعیکه ادراک حسی هم فراموش نشده، صادق است؛ مثلا، من چهره شما را می بینم، حال اگر به اندازه چند ثانیه چشم خود را ببندم در این مدت، با اینکه چهره شما را فراموش نکرده ام، آیا من ادراک حسّی دارم؟ قطعاً خیر، چرا که ادراک حسی چیزی جز حاصل تفاعل حس با متعلق آن نیست و در طی این مدت تفاعلی در کار نیست، پس باید بگوییم در طی این مدت معرفت هم ندارم، در حالی که هیچکس به این امر معتقد نیست. پس این استدلال، تنها شامل صور فراموش شده نمی شود، بلکه شامل صور جزئی خیالی هم می شود و صور جزئی خیالی، صور حسی نیست.

علاوه بر این، او می گوید: ما بسیاری از اوقات اموری را می دانیم که آنها را از طریق حس به دست نیاورده ایم، پس این امور را هم نباید معرفت دانست، مثلا همه استدلالات ریاضی اینگونه است. مگر با ادراک حسی می توان نسبت به ۴ = ۲ + ۲ معرفتی حاصل کرد؛ امّا اینکه ادراکات ریاضی از طریق ادراکات حسی حاصل نشده اند، دو دلیل دارد: یکی اینکه فرض کنید ما بپذیریم که دو تا سیب به اضافه دو تا سیب، چهار سیب می شود، و نیز فرض کنید، دیده ایم «دو درخت + دو درخت = چهار درخت» و... ولی همه اینها را حتی اگر با ادراک حسی دیده باشیم، برای اینکه بگوییم ۴ =۲+۲ کفایت نمی کند؛ پس باید حقایق ریاضی را به صورت عینی[۲۳۱] بیان کرد نه انتزاعی،[۲۳۲] یعنی باید گفت دو تا درخت به علاوه دو تا درخت می شود چهار درخت نه اینکه ۴=۲+۲؛ در حالی که همه مفاهیم ریاضی به صورت انتزاعی که لباس هیچ ماهیتی را نمی پوشد، بیان می شود.

---

۲۳۰. Protageras.

۲۳۱. Concrete.

۲۳۲. Abstract.

دوم اینکه اصولا اینکه «دو سیب بعلاوه دو سیب می شود چهار سیب» را هم چشم نمی بیند، چشم مطلقاً عدد را نمی بیند، اگر سیبی جلوی روی شما باشد بعد سیب دیگری هم اضافه شود شما می توانید بگویید: سیب می بینم، سیب می بینم؛ امّا عبارت دو سیب را می بینم، هرگز نمی توان گفت، این دو، کجا بود؟ عدد را ما نمی بینیم، ما فقط یکی را می بینیم و لذا در فلسفه می گوییم وحدت مساوی است با تشخّص، یعنی هر چیزی که در خارج وجود یافت، تشخّص یافته است، تنها یکی است، هیچ چیز دو چیز نیست. علاوه بر اینکه، مفاهیمی (غیر از مفهوم عدد) در ریاضیات به کار می رود که اصولا قابل دیدن نیست، مثلا جمع، ضرب، منها و تقسیم و تساوی و... حتی حقایق هندسی هم هیچکدام قابل دیدن نیستند. چون وقتی مثلا، نقطه را تعریف می کنید به چیزی که هیچ بُعدی ندارد، طبق تعریف این چیز در عالم خارج وجود ندارد و همین طور خط، سطح، و دایره و امثال این.

استدلال دیگری که افلاطون دارد این است که: اگر معرفت فقط ادراک حسی است، پس هیچکس دانشمندتر و داناتر از دیگری نیست، چرا که در آن صورت، داور هر کس خودش می شود و اگر چنین شد، دیگر هیچ کس را عارفتر و عالمتر از دیگری نمی توانیم بدانیم. اگر ما کسانی را عالمتر از دیگران می دانیم به خاطر این است که ما داوری را قبول داریم که می تواند بین افراد مختلف به قضاوت بنشیند ولی وقتی بنا باشد هر کس خود داور خود باشد، دیگر نمی توان گفت، کسی از دیگری عالمتر است. فرض کنید من به یک تکه گچ نگاه می کنم و آن را دارای یک رنگی می بینم، اگر شما هم به این گچ نگاه کردید و آن را دارای رنگ دیگری دیدید، در این صورت چون مبنای ما این است که معرفت، مساوی ادراک حسی است، پس این گچ برای من دارای همان رنگی است که من می بینم و برای شما هم دارای رنگ دیگری است، پس نه من می توانم شما را تخطئه کنم و نه شما می توانید مرا تخطئه کنید. اگر فرد سوّمی به این گچ نگاه کرد و او هم دارای رنگی دید، آیا نظر او می تواند حجتی بر ضد یکی از ما باشد؟ خیر، چون ادراک حسی هر کسی هر چه حکم کرد، همان معرفت است و نزاعهایی که در این باره پیش می آید، فیصله پذیر نیست؛ حتی اگر همه انسانها چیزی را به رنگی ببیند ولی یک نفر به رنگ دیگری ببیند، نمی توان گفت چون سایر انسانها به رنگ واحدی می بینند پس او خطا می کند؟ هرگز، چون معرفت ادراک حسی است. در حالی که همه این سخنان خلاف عقل سلیم است.

همه سوفسطائیان و خصوصاً پروتا گوراس می گفتند: هر چند همه اینها مخالف فهم عرفی باشد ولی حقیقتاً چنین است. حقیقت، همیشه نسبی است، این نسبیّت حقیقت، با اینکه با عقل سلیم[۲۳۳] مخالف است ولی سوفسطائیان آن را می پذیرند. هر کسی از جهان واقع هر ادراکی داشته باشد، جهان واقع برای او همان است که هست و بنابر این، خطا معنا ندارد؛ البته نسبی بودنِ حقیقت، به دو معناست: یکی نسبی بودن حقیقت نسبت به اشخاص است[۲۳۴] و دیگری نسبی بودن حقیقت در شخص واحد، در اوضاع مختلف است و هر دو را سوفسطائیان می پذیرفتند. یعنی هم «نسبیّت بین اشخاص»[۲۳۵] را قبول دارند و هم به «نسبیت برای فرد واحد در اوضاع مختلف» قائل بودند؛ یعنی اگر اشخاص مختلف، هر کدام به شیء واحدی نظر کردند و هر کدام ادراکی خاص نسبت به آن داشتند، همان چیزی که ادراک کرده اند، حقیقت دارد. نوع دیگر نسبیّت، نسبیّت برای فرد

---

۲۳۳. Common Sense.

۲۳۴. از این نسبیّت به نسبیّت گرایی معنایی (Semantic Relativism) یاد می شود، در این دیدگاه صدق یا حقیقت وابسته به اشخاص یا طبقات اجتماعی یا چارچوبهای ذهنی فرد، دانسته می شود و از نسبیت دوّم به نسبیت گرایی وجودی (Ontological Relativism) نام برده می شود.

۲۳۵. Interpersonal.

واحد است، در اوضاع و احوال مختلف، یعنی یک فرد ممکن است از یک شیء چندین تصور و ادراک داشته باشد و همه آنها معرفتند و صحیح.

در این صورت اگر حقیقت نسبی شد، دیگر خطا متصور نیست و معنا ندارد، خطا در صورتی وجود دارد که حقیقت، مطلق باشد یعنی چیزی باشد که بعضی بدان دست پیدا کنند و بعضی از نیل بدان محروم مانند. اگر حقیقت نسبی شد دیگر اینکه بعضی بدان نائل می شوند و بعضی نمی شوند و در چه صورتی خطاست، معنا ندارد، بلکه هر چه درک شد صحیح است. در فرض حقیقت نسبی، حتی می توان دو نقیض را تصور کرد و هر دو هم صحیح باشد، البته در دو فرض و دو وضع متفاوت وگرنه در فرض و وضع واحد جز یک ادراک بیشتر متصوّر نیست.

نسبی بودن حقیقت چیزی است که مورد قبول پروتاگورگراس است، یعنی افلاطون پروتاگورگراس را به مقابله با عقل سلیم می برد ولی پروتاگورگراس می گوید: قبول دارم که این مطلب مخالف عقل سلیم است، ولی به آن معتقدم. افلاطون همچنین او را متوجه سؤال دیگری می کند: اگر چنین است که حقیقت نسبی است، پس اگر کسی در مقابل شما قائل شود به اینکه «حقیقت مطلق است» او هم بر خطا نرفته است، برای شما حقیقت نسبی است و برای او هم حقیقت، مطلق است، در حالی که این مطلب، خلاف مشی شما سوفسطائیان است، شما دائماً در گذرگاههای آتن دنبال کسی می گردید که برای او اثبات کنید حقیقت نسبی است با اینکه این کار معنا ندارد; هر که حقیقت را نسبی یافت، بدون اینکه شما به او بگویید، حقیقت را نسبی یافته است و هر که حقیقت را مطلق یافت، شما هر قدر بگویید حقیقت نسبی است برای او فایده ای ندارد.

البته در اینجا باید به این نکته توجه کنید که در جواب افلاطون، ساحتهای مختلفِ اظهار نظر رعایت نشده است. این مطلب چیزی است که بعدها در فلسفه اروپا معلوم شد. مثلا در فلسفه ما[۲۳۶] شبهه «کل کلامی کاذب» را اینگونه پاسخ می دادند که آیا خود این قضیه کلام است یا خیر؟ قطعاً کلام است پس مشمول این سخن قرار می گیرد و این قضیه هم کاذب می شود. یا به تعبیری که در یونان قدیم می گفتند شخصی که اهل جزیره کِرِت بوده، گفته است: «همه کرتیان دروغگویند» بعد سؤال می شد که خود این جمله که یکی از اهالی کِرِت آن را بیان کرده چطور؟ اگر بخواهید بگویید صادق است، مفاد آن کاذب می شود و اگر بخواهید بگویید جمله کاذب است، مفاد آن صادق می شود.

اگر بخواهیم در باب «کلُّ کلامی کاذب» درست حکم کنیم باید بگوییم: هر قضیه ای مَحکی ای دارد، و صدق و کذب قضیه (مطابقت و عدم مطابقت آن) با محکیّ آن ارتباط دارد. حال آیا قضیه، خود می تواند محکیّ خودش باشد؟ هرگز قضیه ای نمی تواند در باب خودش حرف بزند، به قضایایی که در باب خود حرف می زنند قضایای (Self-refrent) می گویند و چنین قضایایی صادق نیست; پس اگر کسی می گوید «کلّ کلامی کاذب» یا همه سخنان گذشته خود را می گوید یا همه سخنان گذشته و سخنانی که در آینده به زبان خواهد آورد منهای خود این سخن، هیچوقت حاکی و محکی نمی تواند یکی باشد، پس در مورد خودش نمی تواند صادق یا کاذب باشد و این مطلب در قضایای حقیقیه و خارجیه تفاوتی ندارد; گرچه در این موارد نمی توان فرض قضیه حقیقیه کرد و گذشته از آنکه به اصل وجود قضایای حقیقیه هم اشکال شده است. در مواردی که قضیه، تحلیلی باشد یعنی محمول از تحلیل مفهوم موضوع بیرون آید مثل «هر مثلثی سه ضلع دارد»; درباره حقیقتی خارجی سخن نمی گویند، امّا در قضایای حقیقیه مراد، حقیقت موضوع آن قضیه است; وقتی می گوییم «آتش سوزان است» قضیه حقیقیه است، یعنی مراد همه آتشهای مقدّر و محقّق است، ولی اگر قضیه خارجیه باشد، ناظر به آتشهای در خارج است; پس حتی در موردی که قضیه، حقیقیه هم باشد، ناظر به خود همین آتش در قضیه نیست.

---

۲۳۶. برای نمونه ر.ک به: طباطبایی، محمدحسین، نهایة الحکمه و بدایة الحکمه.

یعنی «آتش سوزان است» یک قضیه است ولی «آتش» که خودش قضیه نیست، و نیز در «کل کلامی کاذب» محکی آن «کل کلامی» است، یعنی همه سخنان من؛ و همانطور که در مثال آتش سوزان است، «آتش» چیزی است و «آتش سوزان است»، چیز دیگری، اینجا هم «کل کلامی» چیزی است و «کل کلامی کاذب»، چیز دیگر؛ وقتی قضیه ای بخواهد در باب خودش حرف بزند باید حاکی و محکی یکی باشند در حالی که اینجا چنین نیست.

نتیجه بحث این شد که اشکال افلاطون بر سخن پروتاگوراس (حقیقت نسبی است)، وارد نیست، چون مفاد سخن او، ناظر به کلام خودش نیست؛ می توان این اشکال را کرد که «حقیقت نسبی است»، یک معرفت است اما شما ازکجا این معرفت را تحصیل کردید؟ این اشکال غیر از آن است که بگوییم کلام شما شامل سخن خود شما هم می شود. این معرفت از چه راهی حاصل شده است، حس یا غیر حس، اگر بگویید حس، معلوم است که حقیقت نسبی است و از راه حس به دست نمی آید، هیچکدام از مفاهیم به کار رفته در قضیه از راه حس حاصل نمی شود. پس باید گفت از راه غیر حس به دست آمده است و معرفت همان ادراک حسی نیست.

عین این اشکال و جواب ها در چند مورد در کتابهای مختلف آمده است؛ مثلا مارکسیستها می گویند: «همه چیز در تطور است» مرحوم مطهری رحمهٔ ا...علیه می فرمود «پس خود کلام شما هم باید در تطور باشد»؛ ولی دو اشکال بر پاسخ آقای مطهری وجود دارد؛ اولا تغیّر یک قضیه یعنی چه؟ مگر مفهوم تغیر یک قضیه، این است که بگوییم: یک قضیه به نقیض خودش تبدیل می شود؟ ثانیاً حکم قضیه شامل موضوع قضیه نمی شود، حاکی و محکی مطابق نیستند. شما وقتی می خواهید یک حکمی بکنید، باید متعلّقات قضیه، حکمش را بیابد، سخنی که هنوز گفته نشده و موضوع قوام نیافته است، مشمول سخن و حکم او نخواهد بود. به تعبیر دیگر، در هر سخنی همیشه یک چیزی به نام عالَم مَقال وجود دارد، عالم مقال یعنی اینکه شخص در یک محدوده ای نظر می کند و چیزی را می یابد، حال می خواهد این چیزی را که در این محدوده یافته است، بیان نماید. وقتی سخن می گوید اگر دقیق النظر باشد ممکن است این عالم مقال را تماماً در کلامش بیاورد ولی اگر دقیق النظر نباشد و مثل ما آدمهای معمولی باشد که قیود و شروط را در کلام ذکر نمی کنیم، کلامش را مطلق می آورد ولی وقتی ما می خواهیم حرف او را درک کنیم باید توجه به عالم فرض او داشته باشیم، این را عالم مقال[۲۳۷] گویند.

اگر یک عالم مادی در همه چیز، گیاهان، کوه، زمین و آسمان تغیّر دید و حکم کرد که «همه چیز در تغیّر» است، یعنی همه چیزهایی که او یافته است در تغییر است امّا تا او این حکم را نکرده بود و این گزاره او به عالم وجود نیامده بود، نمی توان حکم کرد که سخن خودت هم متغیر است. بله الان این گزاره او به وجود آمده است ولی ناظر به حرف خود او نیست. وقتی کسی می گوید: به همه سخنان من گوش کنید، حکم خود این سخن را از روی این قضیه نمی توان فهمید، حکمش را باید از جای دیگر فهمید.

پس حاصل سخن این شد که نمی توان به کسی که می گوید: همه حقایق نسبی است گفت: پس این سخن شما هم همین طور است، چرا که سخن او ناظر به حقایق دیگر است.

افلاطون می گوید: پس معلوم می شود این که معرفت مساوی با ادراک حسی است، درست نیست. این سخن دو معنا دارد؛

---

۲۳۷. universe of Discourse.

۱ ـ معرفت منحصر در ادراک حسی نیست مثل معارف ریاضی ۲ ـ اصولا ادراک حسی، معرفت نیست. فرق این دو سخن در این است که در دوّمی ما ادراک حسی را از دایره معارف بیرون می بریم. امّا چرا ادراک حسی معرفت نیست، زیرا که معرفت باید با مطابَق خودش (واقع) مطابِق باشد و واقع در اینجا متغیر است.

حال این سؤال مطرح می شود که آیا افلاطون برای مدرکات حسی هیچ اعتبار و ارزشی قائل نیست؟ خواهیم گفت که وی ادراکات را چهار دسته می کند و یک دسته آنها را به نام «گمان» می نامد و ادراکات حسی را مشمول همین قسم می داند.

**نظریه دوّم در معرفت شناسی**

معرفت مساوی حکم است. یعنی هر جا به ثبوت امری بر امر دیگر حکم کردیم، منجزاً یا معلقاً آنجا معرفت حاصل شده است و به این حکم، معرفت می گوییم. در قضیه حملیه ثبوت شیئی است بر شیء دیگر، منجزاً، و قضیه شرطیه، ثبوت شیئی است بر شیء دیگر، معلقاً غربیان برای قضیه حملیه لفظ (Categorical) را انتخاب نموده اند وبرای قضیه شرطیه لفظ (Hypothetical)یعنی مشکوک فیه یا غیر قطعی را انتخاب نموده اند و این انتخاب خوب معنا را می فهماند.

افلاطون ابتدا می گوید وقتی می توان گفت حکم مساوی معرفت است که انسان در این حکم خطا نکند، اما وقتی حکم خطایی می کنیم دیگر معرفت مساوی با حکم معنا ندارد. به تعبیر دیگر، وقتی سخن فوق صحیح است که ملتزم شویم به اینکه انسانها در همه احکام خودشان درست و بجا عمل می کنند، در حالی که ما می دانیم که انسانها چه بسا خطاکار باشند.

پس به نظر می آید که بتوان گفت معرفت مساوی حکم صحیح است، اما افلاطون چنین سخنی را هم به صورت کلی نادرست می داند، چون فراوانند انسانهایی که حکم صحیح می کنند ولی معرفت ندارند; تمامی حدسیّات ما در صورتی که مطابق با واقع باشند، حکم صحیحند ولی نمی توان گفت معرفتند. یعنی به حکمی که صحیح باشد ولی «لاعن شعور»، نمی توان معرفت گفت.

پس دانش چیست؟ آیا می توان گفت: دانش، یعنی حکم صحیح از روی شعور; افلاطون می گوید: ممکن است کسی چنین حرفی را بزند ولی تمام کلام در این است که چگونه این حکم صحیح حاصل می شود، چرا شما ریاضیاتی را که انیشتین بلد بود، نمی دانید؟ تفاوت دانا و نادان در چیست؟ دانا یعنی کسی که حکم صحیح از روی آگاهی دارد و نادان یعنی کسی که حکم صحیح از روی آگاهی ندارد، یعنی یا حکم ندارد یا حکم صحیح ندارد و یا اینکه حکم صحیح از روی آگاهی ندارد، فرق میان این سه گروه نادان با عالم و دانا در چیست؟ پاسخ این سوالات در نظریه سوم او معلوم می شود.

**نظریه سوم در معرفت شناسی**

در این قسمت افلاطون جهان واقع را به دو قسمت تقسیم می کند و متناظر با آن می گوید: جهان ذهن هم دو قسمت دارد، و هر قسم از جهان واقع و ذهن خود به دو قسمت تقسیم می شود; او با این اقسام نشان می دهد که چگونه می توان گفت: کسانی که حکم صحیح از روی آگاهی دارند، معرفت دارند و چه کسانی ندارند. این تقابل را که معمولا «ثنویت افلاطونی یا دوئالیزم افلاطونی» می گویند، چنین است:

۱. جهان صور یا مُثل

۱. جهان عین

۲. جهان ذهن

جهان عین یعنی واقعیتها، هر آنچه که در خارج از ذهن آدمی موجود است.[۲۳۸] جهان صور یا مُثُل: افلاطون برای اشاره به این موجودات، دو لفظ به کار می برد: «Idea و Form»، وقتی مترجمان مسلمان عرب در قرن دوم و سوم خواستند این دو لفظ را ترجمه کنند، در برابر کلمه Form «صور» یا «صورت» راگذاشته اند و در مقابل کلمه Idea«مثال»; در زبان عربی آن زمان، درست هم معنای با «عکس» در زبان فارسی و یونانی است.

حال بین دو بخش جهانِ عین، یعنی جهان صور و تصویر صور چه تفاوتی وجود دارد؟ وی می گوید بین این دو بخش هشت تفاوت عمده وجود دارد.

۱. در عالم صور یا مُثُل هر موجودی یک نمونه دارد ولی در عالم زیرین (تصویر مُثُل)، یعنی همین عالمی که ما در آن به سر می بریم، هر موجودی بیش از یک نمونه دارد. پس هر نوعی (به تعبیر منطقی، گرچه خود افلاطون چنین تعبیری را به کار نبرده است و بعدها ارسطو به کار برد) در این دنیا بیش از یک فرد دارد ولی در آن عالم، تنها یک فرد از هر نوعی وجود دارد، به تعبیر دیگر آن عالم، عالم انواع منحصر در افراد است.

۲. افراد صور یا مثل، هرکدامشان کاملند، یعنی گربه ای که در آنجا وجود دارد گربه ای است کامل، بر خلاف گربه هایی که در این دنیا وجود دارند; یعنی در این دنیا هیچ گربه ای کامل نیست. پس عالم بالا، عالم کمال است و عالمِ ما عالَم نقص است.

البته در باب اینکه افلاطون بر این حرفش دلیل داشته است یا نه، بین فلاسفه اسلامی اختلاف، بسیار هست، کسی مثل ابن سینا آنقدر سخن افلاطون را بی‌وجه می بیند که می گوید این سخنی است که مادران فرزند مرده به حال این سخن می خندند، از طرف دیگر کسی مثل شیخ اشراق آنقدر این سخن را درست می پندارد که می گوید، کسانی مثل ابن سینا که بر سخن افلاطون خرده گرفته اند. کودک مکتبی اند و اصولا آن را فهم نمی کنند. به طور کلی مشائیان به ریاست ابن سینا و با افراد شاخصی مثل کندی، فارابی و خواجه نصیر عالم مُثُل را قبول ندارند; و از طرف دیگر اشراقیان به ریاست شیخ اشراق و افرادی دیگر نظیر شهرزوری و شیرازی این سخن را قبول دارند. اما حکمت متعالیه ملاصدرا حالت دوگانه ای دارد، او از سویی عالم مُثُل را قبول کرده و از سویی آنقدر آن را تعدیل کرده است که گویا اصل ادعای افلاطون نیست، یعنی بالمأل فقط اسم عالم مثل را قبول کرده است. بعضی از محدثان ما هم صور یا مثل را عالم ذر تلقی کرده اند; در میان فیلسوفان متأخر ما، استاد مصباح آن را رد می کند; مرحوم استاد مطهری آن را قاطعانه رد نمی کند ولی می گوید، قائل به وجود عالم مُثُل باید چه مقدماتی را اثبات کند.

۳. آن چیزی که در عالم صور یا مثل وجود دارد ثبات یا سکون دارد و موجودات این عالم همگی در حال تغیّرند[۲۳۹] اما این تطور چه جهتی دارد، یعنی متطوّر می شوند تا به کجا برسند، این نکته در کلام افلاطون ابهام دارد; به تعبیری اگر تطور و تبدّلی هست مقصد آن کجاست؟ گرچه بعدها عرفای ما جهت آن را معین نموده اند، و گفته اند جهت آن تشبه هر چه بیشتر به اعیان ثابته است. از این تفاوت، فرق دیگری ناشی می شود و آن اینکه موجودات عالم معقول دچار مرگ نمی شوند ولی موجودات عالم محسوس مرگ بر آنها عارض می شود.

---

۲۳۸. کلمه عینی دوکاربرد دارد: یکی به معنای چیزی که موجود است ولو به وجود ذهنی; در مقابل این عینی معدوم قرار دارد و دوّم، عینی، یعنی موجود خارج از ذهن.

۲۳۹. ثبات و سکون و نیز تغیّر و حرکت کاملا به یک معنا نیست و نیز باید توجه داشت که حرکت و سکون را به معنای خروج از قوّه به فعل، که بعدها ارسطو تعریف کرد، نباید گرفت.

۴. موجودات عالم معقول مطلقند ولی موجودات عالم محسوسات نسبی اند. بحث مطلق و نسبی همانطور که بعداً خواهیم گفت در باب همه مفاهیم کاربرد ندارد ولی افلاطون چنین می گوید; حال معنای سخن فوق چیست؟ یعنی اگر شما یک انسان زیبا را با یک انسان زشت تر از خودش بسنجید، می گویید زیباست، ولی اگر همین انسان را با یک انسان بسیار زیباتر بسنجید، می گویید زشت است، پس یک انسانِ موجود در این دنیا علی الاطلاق زشت یا زیبا نیست، ولی در عالم معقولات آنکه صورت یا مثال زیبایی است، بدون هیچگونه نسبت سنجی زیباست و آنکه مثال و صورت زشتی است، آن هم علی الاطلاق زشت است و نمی توان گفت به لحاظی زیباست و به لحاظی زشت است و پیری و جوانی، عالم و جاهل و نیز همین حکم را دارند.

۵. موجودات عالم معقول صرفند ولی موجودات عالم محسوس مخالطند; یعنی کسی که در این دنیا و عالم محسوس انسان است، ممکن است علاوه بر اینکه انسان است مرد هم باشد، کوتاه قد هم باشد، شیمی دان هم باشد ولی در عالم معقول آنکه انسان است تنها انسان است و لاغیر، آنکه مرد است مرد است و لاغیر و ...; در آنجا هر صورت و مثالی، صورت و مثال یک چیز است ولی در این دنیا چنین نیست. آن عالم، عالم موجودات محض و بحت و صِرف است ولی در این عالم محوضتی و صرفیتی وجود ندارد. به تعبیر دیگر، شما در عالم محسوس موجودی را پیدا نمی کنید که فقط با ملاحظه او یک وصف از او انتزاع کنید، بلکه از یک موجود واحد، اوصافی انتزاع می شود ولی در عالم معقول از یک موجود تنها یک وصف انتزاع می شود.

۶. موجوداتِ عالم معقول «ابدی و ازلی» هستند ولی موجودات عالم محسوس «غیر ازلی و غیر ابدی» هستند.

ازلی و ابدی دو معنا دارد، گاه مراد از ازلی و ابدی این است که از لحاظ زمانی هر چه به عقب بر گردیم به زمانی بر نمی خوریم که در آن زمان این شیء وجود نداشته باشد و از لحاظ آینده هم هر چقدر به جلو رویم به زمانی بر نمی خوریم که این شیء در آن زمان وجود نداشته باشد; اگر چنین تصوری داشته باشیم، ازلی و ابدی، یعنی، شیئی که دارای زمان بی نهایت است، و در مقابل «غیر ازلی و غیر ابدی»; یعنی شیئی که دارای زمانِ محدود است. این معنا سابقه ذهنی بیشتری دارد; ولی مراد افلاطون از ازلی و ابدی چنین معنایی نیست، بلکه معنایی دقیقتر از این را مدّ نظر دارد، ازلی و ابدی در نظر او یعنی غیرزمانی و در مقابل، غیر ازلی و غیر ابدی، به معنای «زمانی» است، یعنی زمان داراست; حال یا محدود یا بی نهایت. وقتی می گوییم خداوند ازلی و ابدی است نه بدان معناست که عمرش بی نهایت است بلکه به این معناست که خداوند یک موجود غیر زمانی است، پس بهتر است به جای ازلی و ابدی بگوییم: «در بند زمان نیست»، و به جای غیر ازلی و غیر ابدی بگوییم «در بند زمان است».

۷. موجودات عالم معقول در بند مکان هم نیستند و موجودات عالم محسوس در بند مکانند.

۸. موجودات عالم معقول قائم به ذات هستند ولی موجودات عالم محسوس قائم به غیر هستند. از این قائم به ذات بودن نباید معنای «جوهر» و از قائم به غیر بودن «عرض» را فهم کرد، اگر به این معنا بفهمیم، لازمه اش این است که همه محسوسات عرضند، با اینکه کسی به چنین سخنی قائل نیست. قائم به ذات و قائم به غیر، یعنی موجوداتی که در عالم محسوسات وجود دارند به دلیل نوعی وابستگی که به موجودات عالم معقول دارند، وجود دارند; ولی موجودات عالم معقول هیچ نوع وابستگی ندارند;[۲۴۰] امّا این وابستگی موجودات عالم محسوس گاه به نحو مشارکت است و گاه به نحو مشابهت.

۲۴۰. به دانش ناظر به محسوسات رأی یا عقیده (Opinion) می گویند و به دانش ناظر به معقولات معرفت (Gnosis یا Epistem) گفته می شود.

وی می گوید: محسوسات یک نوع شباهتی یا مشارکتی با معقولات دارند. بنابر این، محسوسات یک تصویر و عکسی از معقولات می باشند، گویا از هر معقولی می توان بی نهایت عکس برداشت و هرکدام از این عکسها، نشان دهنده یک موجود عالمِ محسوس است. مثلا اگر تصور کنیم که در عالم معقولات یک بادام وجود دارد، آن وقت گویا ما از آن بادام عکس برداریهای فراوان کرده ایم و هر کدام از آن عکسها، یکی از بادامهای محسوس این جهان هستند. وی برای این عکس و تصویر گاهی خود لفظ عکس و تصویر را به کار می برد و می گوید: محسوسات نسبت به معقولات عکس، تمثال و تصویر (Images) هستند، و گاهی هم لفظ رونوشت (Copies) را به کار می برد.

پس اگر به خود شیء علم پیدا کنیم این معرفت است ولی اگر به عکس و تصویر آن نگاه کنیم این معرفت نیست. پس گربه ای که در این جهان وجود دارد، صورت گربه یا مثال گربه یا گربه مثالی است، اما اگر یک عکس از این گربه برداریم تصویرِ تصویر می شود، و از این نظر می گوید می توان عالم محسوسات را به دو قسم تقسیم نمود:

۱. عالم خود اشیای محسوس.

۲. عالم عکس اشیای محسوس، مانند تمامی عکسها و تصویرهایی که در آب و اشیای جامد صیقلی مثل آینه می افتد؛ همه تصویرهای که در عالم خواب و رؤیا می بینیم، و تمام آثار هنری بصری مثل تابلویی که یک نقاش از یک صحنه طبیعی می کشد، همه اینها از این عالم دوّمی (قسم دوم عالم محسوس) می باشند. و به همین ترتیب است تصاویری که یک مست در عالم مستی می بیند یعنی تصاویری که خلاف واقع را به ما نشان می دهد، همان عدالتی که در قانون آتن خود را نشان می دهد؛ امّا عدالتی که طبق قانون آتن (شهر افلاطون) به آن عمل می کنند، از قسم اول عالم محسوسات است ولی اگر کسی کاری انجام دهد که ظاهراً عادلانه است ولی واقعاً چنین نیست، این داخل در قسم دوم عالم محسوسات است؛ یعنی اگر چیزی وانمود شود که یک حالتی را دارد، در حالی که، واقعاً چنین نباشد، این هم یک عکس است. فهم این مطلب قدری دشوار است ولذا شارحان افلاطون از این مثال صرف نظر می کنند؛ چگونه می توان خلاف شیء را عکس شیء دانست؟!

پس اگر عالم محسوسات بر دو قسمت است، رأیی هم که ما نسبت به عالم محسوسات پیدا می کنیم، دو قسمت است؛ اگر به خود محسوسات، علم پیدا کنیم افلاطون آن را عقیده می داند ولی اگر به عکس اشیای محسوس شناخت پیدا کنیم، آن را پندار یا خیال می داند.

البته به نظر افلاطون، نمی توان گفت هر وقت شخصی عکس اشیای محسوس، متعلَّق شناخت او باشد، دچار پندار و خیال است، بلکه می گوید: حیث التفاتی (Intention) در این مسأله فرق می کند، مثلا اگر داخل اتاق یا سالنِ تماماً آینه کاری، یک شاخه گلی در گوشه اتاق به نحوی که عکس آن در آینه بیفتد، وقتی وارد این اتاق می شوید، اگر شما خبر نداشته باشید که وضع چگونه است، وقتی عکس را می بینید، «خیال» می کنید خود آن است نه عکس آن، ولی بعداً که متوجه می شوید حتی اگر به تصویر هم نگاه کنید، دیگر در عالم پندار یا خیال نیستید. پس پندار یا خیال تنها از نگاه کردن به عکس اشیای عالم محسوس حاصل نمی شود، بلکه اگر کسی به عکس هم نگاه کند و آن را خودِ اشیاء محسوس تلقی کند، دچار پندار و خیال شده است. مثلا بچه ها وقتی به فیلمی نگاه می کنند، دچار پندار و خیالند چرا که آن را خود واقعیت می پندارند، به خلاف دیگرانی که دارای سابقه ذهنی هستند و آن را تصویری از واقعیت می دانند. پس اگر شخصی به عکسی نگاه کند و بداند که خودِ شیء محسوس نیست، این حالت عقیده نام دارد، به این دلیل که وی در چنین صورتی با نگاه کردنِ به تصویر، در واقع، به خود شیء محسوس نگاه می کند. این استدلال، استدلال تامّی نیست.

از این مبنای معرفت شناختی افلاطون، نتیجه دیگری نیز حاصل می شود و آن اینکه در مدینه فاضله افلاطون، هنرمندان و شاعران جایی ندارند و او معتقد است باید آنها را از شهر بیرون کرد، به این لحاظ که ایشان، ما را دچار پندار و خیال می کنند، یعنی وقتی شما با شنیدن یک شعر به هیجان می آیید، توجه ندارید که با خود شیء محسوس سر و کار ندارید، لذا به هیجان می آیید; و در همین جاست که معمولا می گویند: افلاطون قدر آن چیزی را که داشته، نمی دانسته است، قوّت نفوذِ کلام او بخاطر هنر ادبی اوست و خود او به این نکته توجه نداشته است.

حاصل آنکه عالم محسوسات و عالم ذهن هرکدام بر دو قسمند یکی خود شیء و دیگری عکس آن شیء; حال او عالم معقولات را هم دو قسم می داند ولذا معرفت هم دو قسم می شود. منشأ این تقسیم مشکلی است که او به تعبیر خودش در «موجودات ریاضی»[۲۴۱] دارد. افلاطون هشت فرق بین اشیای محسوس و معقول گذاشت ولی در اینجا مشکل این است که موجودات ریاضی بعضی از اوصافشان شبیه به اوصافِ عالم معقول است و بعضی از اوصافشان شبیه اوصاف عالم محسوس; مثلا موجودات ریاضی یگانه نیستند، یعنی بیش از یک کره و یک مثلث و یک عدد پنج وجود دارد و نیز موجودات ریاضی صِرف نیستند، یعنی، مثلا مثلث علاوه بر مثلث بودن خواص دیگری هم دارد; از طرفی موجودات عالم معقول کاملند و موجودات ریاضی هم چنین هستند، یعنی دو در دو بودن خودش نقصی ندارد، کره در کره بودن خود نقصی ندارد و لذا از این نظر شبیه به موجودات عالم معقول هستند. همچنین موجودات ریاضی، ویژگیهای ثبات، اطلاق و در بندِ زمان و مکان نبودنِ موجودات عالم معقول را دارند.

پس موجودات ریاضی در بعضی اوصاف، شبیه به اوصاف موجوداتِ عالم معقولند و در بعضی دیگر شبیه موجودات عالم محسوس، و می توان گفت اینها در برزخِ عالم معقول و محسوس قرار دارند ولی با اینکه در برزخ هستند، جای آنها در عالم معقول است اما در رده پایین آن; لذا او معقولات را به صور یا مُثُل مجرده و موجودات ریاضی تقسیم کرده است.

حال اگر عالم معقولات دو قسم شد، معرفت هم دو قسم می شود: ۱ ـ علم یا عقل، یعنی آن دانشی که ناظر به موجودات صرف و مجرد است. ۲ ـ استدلال یا تعقل که ناظر به موجودات ریاضی است. (استدلال، نه به آن معنایی که ما، امروزه، به کار می بریم، بلکه صرفاً جعل اصطلاح است). استدلال یعنی علم پیدا نمودن به شیئی با واسطه، ولی معرفت همیشه بدونِ واسطه است.

صور یا مثل مجرده　　　　علم یا عقل

معقولات　　　　معرفت

موجودات ریاضی　　　　استدلال یا تعقل

اما واسطه چیست؟ در اینجا دو نظر وجود دارد که هر دو هم، مؤیداتی در کلام افلاطون دارد.

■ **نظر اوّل:** افلاطون معتقد است نمی توان نکته ای را در ریاضیات یاد گرفت و فهم کرد، مگر آنکه یک یا چند پیشفرض[۲۴۲] را قبول داشت; بدون پیشفرض در ریاضی امکان حرکت علمی نیست. پیشفرضها به صورت اصول متعارف[۲۴۳] یا اصول موضوعه[۲۴۴] یا به صورت بدیهی[۲۴۵] وجود دارند و در اینجا ما به تفاوت ماهوی این سه توجّهی نداریم. مهم آن است

---

۲۴۱. Mathematical Entities.

۲۴۲. Presuppositions.

۲۴۳. Axiom.

۲۴۴. Postulate.

۲۴۵. Self. Evident.

که بدانیم چنین پیشفرضهایی در کار ریاضی هست. (چنانکه بعدها اقلیدس به پنج پیشفرض در هندسه خود معتقد شد) به نظر افلاطون در شناخت ریاضی و مسائل آن، نیازمند به این پیشفرضها هستیم[۲۴۶] ولی در شناخت صور مجرد نیاز به هیچ پیشفرضی نداریم; لذا در باره شناخت صور مجرد علم یا عقل را به کار می برد و درباره شناخت مفاهیم ریاضی تعقل را.

■ **نظر دومّ:** افلاطون معتقد است هیچگاه نمی توان مثلا قضیه ای درباره مثلث اثبات کرد مگر آنکه، مثلثی رسم شود. با رسم مثلث می توان اثبات کرد مجموع زوایای آن صد و هشتاد درجه است و همین طور همه اشکال هندسی دیگر. فرق میان اشکال هندسی با یک گل این است که وقتی به گلی نظر می کنید و خصلتی از آن برای شما معلوم می شود، می گویید: این گل از آن جهت که این گل است، این ویژگی را دارد، اما در مثلث می گویید: این مثلث از آن رو که نماینده همه مثلثهاست، چنین خاصیتی دارد; یعنی به خصوصیات فردی آن توجهی نداریم و لذا با اثبات قضیه ای در حق این یکی، همه ویژگیهای اثبات شده به مثلثهای دیگر سرایت می کند. به همین جهت، قوانین ریاضی، استقرایی نیست و گرنه یقین آور هم نبود. افلاطون به اَشکال ریاضی نام «معقول جزئی» می دهد، یعنی معقولند اما جزئی. در حقیقت، معقول و محسوس هر یک به دو قسم کلی و جزئی قابل تقسیم است، اما در واقع، سه قسم بیشتر نیست، از آن رو که محسوس کلّی وجود ندارد. معقولهای کلی همان صور یا مُثُل مجردانه و معقول جزئی هم مثل یک مثلث و محسوس جزئی هم مثل یک گل. درباره معقول بودن و کلی بودن و اینکه چه ربط و نسبتی بین این دو هست در ادامه بحث خواهیم کرد. اما درباره استدلال نظر دومّ باید گفت دامنه استدلال دومّ از مدّعا محدودتر است، چرا که درباره هندسه درست است ولی در باب حساب اینطور نیست، یعنی بسیاری از گزاره های ریاضی هست که برای اثبات آنها نیاز به رسم شکل هم نداریم.

نتیجه بحث این شد که در عالم خارج چهار ساحت داریم و در عالم ذهن هم چهار ساحت; یعنی چهار حالت وجود شناختی و چهار حالت معرفت شناختی; اما چند سؤال درباره این طرح کلّی وجود دارد:

۱. آیا تقسیمی که به لحاظ معرفت شناسی انجام شد، شامل دانشهای تصوّری می شود یا تصدیقی؟

۲. این دانشها، همه از مقوله علم حصولی است یا علم حضوری هم در آن، جا دارد؟

۳. چه رابطه ای میان محسوسیت و جزئیت، معقولیت و کلیّت وجود دارد؟

۴. معرفت شناسی افلاطون از وجودشناسی او نشأت گرفته است یا بالعکس؟ یعنی آیا افلاطون می دانست ما چهار قسم دانش پیدا می کنیم و هر دانشی متعلَّقی می خواهد، پس باید چهار قسم متعلق هم داشته باشیم; در این صورت، معرفت شناسی افلاطون منجر به وجود شناسی شده است. گاهی هم عکس این مطلب گفته می شود، یعنی افلاطون چهار قسم موجود را در این جهان تشخیص داد و بعد چون در مقام شناخت آنها برآمد چهار قسم معرفت هم پیدا کرد; به تعبیر دیگر، آیا نظریه مُثُل مبتنی بر نظریه معرفت است؟ یا نظریه معرفت مبتنی بر نظریه مُثُل است؟

جواب سؤال چهارم به طور خلاصه این است که افلاطون از معرفت شناسی پی به وجود شناسی برده و آن را استنتاج نموده است پس کیفیت ابتناء نظریه مثل بر نظریه معرفت هم چنین است. البته در بادی نظر هم تصور می شود که معرفت شناسی بر وجود شناسی مقدم باشد; یعنی اوّل باید بشر بفهمد که چه راههایی برای شناخت جهانِ واقع در اختیار دارد، این راهها کدام معتبرند و کدام معتبر نیستند و معتبرهایشان چه نظام طولی یا عرضی بینشان برقرار است تا بعد بتوانیم با استفاده از راههای معتبر به سوی شناخت جهان و موجودات آن برویم. یعنی باید از معرفت شناسی پی به وجود شناسی ببریم. مثلا اگر خواسته باشیم هر اظهارنظری راجع به شکل و رنگ و اندازه و دوری و نزدیکی اشیائی که در یک کلاس

---

۲۴۶. مثلا این قضیه که $A + B = B + A$ یا $A \times B = B \times A$ یک پیشفرض است.

وجود دارد، بکنیم، قبل از هر چیز باید بدانیم که عینک ما عینک سالمی است یا نه؟ یعنی، اگر عدسیهایی که در آن به کار رفته اشیاء را کوچکتر یا بزرگتر یا معوّج نشان دهد، یا رنگی در این عدسیها به کار رود که رنگ اشیاء را متبدل کند، هرچه ما از این اشیاء گزارش کنیم نادرست خواهد بود، یعنی ابتدا باید ببینیم این عینک واقع نمایی دارد یا نه؟ ذهن ما همچون عینک است، پس ابتدا باید ببینیم ذهن ما عیبی ندارد؟ لذا معرفت شناسی باید مقدم بر وجود شناسی باشد و نظر فیلسوفان هم اکثراً همین است، ولی بعضی فیلسوفان هم هستند که خلاف این را می گویند، یعنی همین که می گویید: عقل، ذهن، تجربه، کشف و شهود، نقلیات، اثر شیاع در پذیرش، راههای باور کردن؛ خود اینها یک نوع وجود هستند، یعنی خود اینها هم متعلّق وجود شناسی است، حتی وقتی ذهن شناسی می کنیم، در واقع، «بالمعنی الاعم» وجودشناسی می کنیم، چون یک بخش از موجوداتِ جهان خارج هم، همین امور هستند؛ ولی توجه دارید که اگر کسی قائل به این سخن باشد کارش به دور می کشد، یعنی ذهن را هم باید یک موجود دانست و آن را شناخت ولی خود این طریقِ شناخت، حجیت آن از کجاست؟!، یعنی دیگر نمی توان گفت وجود شناسی مقدم بر معرفت شناسی است و همچنین نمی توان گفت که معرفت شناسی مقدم بر وجود شناسی است بلکه هر دو بر هم مبتنی هستند.

امّا به نظر می رسد انصاف آن است که بگوییم: معرفت شناسی بر وجود شناسی مقدم است، چون اشکال فوق بر هر دو دسته وارد است، ولی انسان احساس می کند که تا آلتِ شناخت، شناخته نشود چگونه می توان شیئی را با این آلت شناختی که هنوز درست شناخته نشده است، بگوییم درست شناخته ایم. مثلا کانت می گفت ذهن ما دو صافی دارد به نام زمان و مکان، دوازده صافی دیگر هم دارد که تقسیم می شوند به چهار دسته سه تایی، هر وقت ذهن ما با شیئی از اشیاء عالم خارج مواجه می شود و می خواهد آنها را بشناسد، آن شیء از صافی زمان و مکان می گذرد،[۲۴۷] و از هر یکی از این سه تایی یعنی از شش صافی نیز باید بگذرد، پس هر وقت شیئی می خواهد وارد ذهن شود، آن چنانکه در خارج هست وارد نمی شود، بلکه یک شکل مبدّلی که حاصل گذر او از این شش صافی است پیدا نموده است. به تعبیر بعضی شارحان با شش گریم وارد ذهن ما می شود.

ما این سخن کانت را یا باید رد کنیم یا باید قبول نماییم، نمی توانیم بدون توجه به این سخن وارد وجود شناسی شویم؛ چرا که اگر بدون توجه به آن وارد بحث وجود شناسی شویم از هر شیئی یک صورت ذهنی پیدا می کنیم و نمی دانیم که آیا سخن کانت درست است (که این صورت ذهنی با آنچه در عالم واقع است فرق دارد) یا نادرست؛ چگونه می توانید بگویید که این معرفت شما صحیح است، در عالم خارج چیزی هست؟ یعنی چه بخواهید اعتماد کنید و چه اعتماد نکنید، در باب جهان هر چه بگویید، مادامی که به سخن کانت به طور مدلّل نپرداخته اید، سخنی بدون دلیل گفته اید و صرف ادعاست. البته توجه دارید که درستی و نادرستی سخن کانت به «معرفت شناسی» مربوط است.

معنای سخن کانت این است که ما یک شیء فی نفسه = بُود، داریم و یک شیء لدی اذهاننا = نمود؛ حال اگر «نمود» بخواهد بر «بود» منطبق شود باید حرف او ردّ شود والاّ همیشه افتراق بین بود و نمود وجود دارد. البته در اینجا کاری به صحت و سقم نظریه کانت نداریم، و در جای خود آن را درست نمی دانیم ولی به هر حال چه بخواهیم بگوییم درست است یا نادرست باید بحث معرفت شناسی کرده باشیم.

---

۲۴۷. معنای این سخن آن است که در عالم خارج هیچ چیزی زمان دار نیست، مکان دار نیست، جزئیت ندارد و ... بلکه این ذهن ماست که به اشیاء زمان، مکان و ... می دهد.

نکته ای که باید متذکر شد، این است که هیچوقت در فلسفه و معرفت شناسی نمی توان کسی را از لوازم سخن خودش ترساند، یعنی ممکن است گفته شود: «اگر بخواهی این سخن را بگویی آن وقت وارد سفسطه گری شده ای; توجه داشته باش که اگر چنین بگویی آنگاه جهان را هیچ اندر هیچ دانسته ای; توجه داری که اگر چنین سخنی بگویی دیگر بحث من و تو بی مورد است»; چنین سخنانی در فلسفه و معرفت شناسی کارساز نیست، چرا که قائل به نظریه ای که به قول شما لازمه اش چنین اموری است، می گوید بسیار خوب، لازمه اش چنین اموری باشد ولی چگونه سخن مرا رد می کنی، صرف اینکه مرا از آثار و نتایج عملی رأی خودم بترسانی کفایت نمی کند، بلکه باید بر ردّ نظریه دلیل بیاوری و صرف نشان دادن نتایج آشوبناک، دلیل بر بطلان سخن من نیست. نمی توان در برابر کانت گفت حرف شما خلاف عقل سلیم است، سفسطه است، سنگ روی سنگ بند نمی شود چرا که او می گوید به من چه مربوط، بند نشود، سفسطه باشد! ...

اما در باب افلاطون، به نظر می آید معرفت شناسی را مقدم بر وجود شناسی می داند چرا که وی مقدماتی در سخن خود آورده است که به نظر می آید این مقدمات از مقدمات و مدعیات معرفتی شروع می شود و به مدعیات وجودشناختی می رسد، آن مقدمات عبارت است از:

**مقدمّه اول:** معرفت حقیقی آن است که متعلّق آن معقولات (= کلیات = مفاهیم کلیه) باشد، چرا که اگر متعلّق آن معقولات نباشد، طبعاً باید از «محسوسات» باشد و محسوسات دائماً در معرض تطور و تحولند و اگر چنین باشد، اینها هیچگاه نمی توانند معرفت حقیقی به ما بدهند، چرا که اگر معروف و معلوم دائماً در تطور و تحول است، آن وقت معرفت و علم که نمی تواند پا به پای او متحول شود; اگر هم بخواهد ثابت بماند انطباق خود را با معلوم از دست می دهد و با علم دیگر انطباق ندارد، لذا معرفتی در کار نخواهد بود. او برای اینکه ما را خوب متوجه این مطلب کند، می گوید: وقتی شما می گویید: این کتاب نو است و بعد یک روز و یا چند روز دیگر، باز بگویید: این کتاب نو است، خود کتاب امری محسوس است ولذا دائماً در حال تغیر است ولی در «نو بودن» تغییری حاصل نشده است، یعنی آیا معنای «نو بودن» تغییری کرده است؟ یا فرضاً اگر به جای این کتاب، کتاب یا کتابهای دیگری به شما نشان دهند و شما در باره هر کدام بگویید «نو است»، آیا در تبدّل این کتابها در «نو بودن» تغییری حاصل شده است، یا اینکه ثابت مانده است؟ هر کسی بالوجدان می گوید که این «نو بودن» ثابت است و هیچ تغییری در او حاصل نشده است، پس نو بودن یک مفهوم ثابت است و اگر مرجع آن، یعنی مصداق آن، شیئی محسوس است که دائماً در حال تغیّر است، پس چگونه «نو بودن» ثابت مانده است؟

پس از ثباتِ «مفهوم نو» می فهمیم که مرجع عینیِ «مفهوم نو» هم ثابت است. یعنی مصداق آن هم ثابت است. به تعبیر دیگر، وی می خواهد بگوید که اگر شما مفهومی را ثابت یافتید، بدانید که مصداقِ آن هیچگاه در عالم محسوسات نمی تواند باشد; به همین ترتیب وی مثال دیگری می زند و می گوید: وقتی می گویید قانون اساسی آتن عادلانه است، عمل فلان شخص هم عادلانه است، عمل بهمان کس عادلانه نیست، در این سه قضیه، «عادلانه» را به یک معنا به کار برده اید، حال اگر گمان کنید که مرجع عینی این مفهوم (= مفهومِ عادلانه) یعنی مصداق آن و به تعبیری ادقّ فرد آن، یک شیء محسوس است، به خطا گمان کرده اید، بلکه مصداق آن هیچگاه در عالم محسوسات نمی تواند باشد.

همین مطلب در مورد «رابطه» صدق می کند، یعنی وقتی شما می گویید الف ب است و مثلا x، A است، هوا سرد است، این تعبیر «است»ای که به کار می برید، مصداق آن را هیچگاه در عالم محسوسات نمی توانید پیدا کنید، چون اگر هم پیدا کنید، حداکثر یکی از این قضایا و امور عالم محسوس با آن تطابق دارد (گرچه اصولا در عالم محسوسات نمی توانید فردی را پیدا کنید)، یعنی در یک اوضاع و احوال زمانی و مکانی چنین باشد ولی در سایر اوضاع و احوال چنین نیست; یعنی

مفاهیم کلّی تطور پیدا نمی کنند. حال که چنین است، یا باید گفت که مفهوم کلی که ثابت می ماند حاکی صادقی از ماورای خودش نیست، یا اگر بخواهید بگویید حاکی صادقی از ماورای خودش هست، باید آن ماوراء = فرد ثابت باشد، و اگر ثابت است دیگر موجود در عالم محسوسات نخواهد بود.

نکته ای که وجود دارد این است که آیا چنین معرفت حقیقی ای با متعلّق کلی وجود دارد یا ندارد؟ به نظر می آید که پیشفرض افلاطون این است که وجود دارد ولی در سخن او چنین چیزی وجود ندارد و متذکر چنین نکته ای نشده است.

**مقدمه دوم:** معرفت حقیقی آن است که درباره «آنچه هست» باشد، یعنی اگر چیزی «نیست» یا «در حال صیرورت و شدن است» نمی تواند متعلق معرفت قرار گیرد. پس معدومات و اشیاء در حال شدن، متعلّق معرفت قرار نمی گیرد. از ضمّ مقدمه اوّل و دوّم نتیجه می گیرد که:

**مقدمه سوم:** پس معقولات، از مقوله «هست»ها هستند نه «نیست»ها و «صائر»ها. معقولات هستی دارند; حال که معقولات هستی دارند شقوقی برای آنها متصور است و از جمله اینکه هستی شان در ذهن باشد ولی در مقدمه چهارم این نکته را رد می کند و موطن آنها را ذهن نمی داند.

**مقدمه چهارم:** معقولات، هستیِ در ذهن ندارند، پس هستیِ در خارج از ذهن دارند.

در باب اینکه موطن مفاهیم کلّیه کجاست، سه نظر عمده وجود دارد: یک نظر این است که مفاهیم کلیّه در عالم خارج از ذهن واقعاً وجود دارند; این نظر افلاطون است، و به آن رئالیزم (Realism) می گویند. نظر دیگر اینکه معقول، وجود ذهنی دارد و به آن ایدئالیزم (Idealism) گویند که نظرِ ارسطوست، یعنی ارسطو قائل است هیچ شیء کلّی در عالم خارج وجود ندارد، مفاهیم کلّی تنها در عالمِ ذهن موجودند. نظر سوّم این است که اصولا چنین مفاهیمی وجود ندارد. صاحبان این نظریه می گویند این مفاهیم چیزی بیش از یک اسم نیستند. به این نظر، نومینالیزم (Nominalism) یعنی اصالت تسمیه می گویند به ویلیام اکامی،[۲۴۸] منسوب است گرچه هم قبل از او و بعد از او فراوان بوده اند کسانی که به این نظر قائل بوده اند ولی این نظر با ویلیام اکامی قرین است. تصویر این نظریه آن است که مثلا در ریاضی a+b=c ; a، b و c هیچکدام قابل تعریف نیستند، بلکه یک سلسله برچسبهایی هستند که علامت بر چیزی هستند.

افلاطون چه دلیلی بر این مدعا دارد که معقولات، هستی در ذهن ندارند، بلکه هستی در خارج دارند؟ او می گوید: اگر معقولات واقعاً هستیِ در ذهن داشتند، معنای اینکه مثلا می گوییم: این گل زیباست، این است که ما خودسرانه گفته ایم این گل زیباست، به عالم خارج کار نداریم. یا وقتی می گوییم: این مرد دانشمند است، این کتاب خوب است; ما یک سلسله تعبیراتی به کار برده ایم نه اینکه در واقع هم چنین باشند. به تعبیر دیگر، اگر بخواهیم جملات ما جملاتی باشند که اوصافی را به اشیایی نسبت دهند و ظرفِ اتصاف، خارج باشد; چاره ای جز این نیست که بگوییم مفاهیم، هستیِ در خارج از ذهن دارند و الاّ اگر فقط هستیِ در ذهن داشته باشند، هیچگاه نمی توان گفت واقعاً چنین است، به تعبیری همه قضایا قضایای منطقی می شود که ظرف عروض و اتصافشان تنها در ذهن خواهد بود. بنابراین، باید هستیِ در خارج از ذهن داشته باشند و هستی در خارج از ذهن یا محسوس است یا مُثُل; پس در مقدمه پنجم یک شقِ دیگر را هم رد می کند:

---

۲۴۸. W. Occamy.

**مقدمه پنجم:** معقولات، هستیِ در عالم محسوسات ندارند و معقولات متعالی[۲۴۹] از محسوساتند; این تعالی جستن یعنی چه؟ فوراً به ذهن انسان این نکته می آید که پس معقولات بیرون از عالم محسوسات قرار دارند. اینجاست که افلاطون این نکته را متذکر می شود که اگر ما می گوییم اینها هستیِ در عالم محسوسات ندارند، به این معنا نیست که هستیِ در بیرون از عالم محسوسات دارند، چون اگر بخواهید بگویید در بیرون از عالمِ محسوسات هستند، برای معقولات مکان قائل شده اید; با اینکه می دانیم معقولات مکان ندارند، پس معنای این جمله چیست؟ اینجا گفته می شود کلمه در، در عبارت «معقولات، هستی در خارج از عالم محسوسات دارند»، معنای حقیقی خودش را ندارد، معنای حقیقی «در» ظرف مکان است، یعنی بدان معنا نیست که در بیرون از عالم محسوسات مکان دارند، پس اصولا خارج و داخل مکانی برایشان متصور نیست; بلکه به این معناست که احوال ایشان هیچگونه بستگی نسبت به احوال محسوسات ندارد، مستقل از محسوساتند، هر چقدر عالم محسوسات تبدل و تغیّر پیدا کند، اینها به حالت خویش باقی می مانند. بنابراین بیرونی بودن معقولات از محسوسات، یعنی عدمِ انفعال معقولات از محسوسات.

اینکه کلمه در را به معنای حقیقی نگرفتیم منحصر به اینجا نیست، اصولا افلاطون متذکر می شود که شخص فیلسوف نباید فریب زبان را بخورد، لذا در فلسفه تحلیل زبانی گفته اند، اولین کسی که گفته است زبان هم در شناخت جهان می تواند فریبنده باشد، افلاطون بوده است.

**مقدمه ششم:** معقولات، در عالمی فوق محسوسات هستی دارند. در اینجا یک نکته وجود دارد و آن اینکه اساساً شما از کجا فهمیده اید که یک عالمی فوق محسوسات وجود دارد؟ او دو جواب می دهد، جواب اولش همین است که اگر کسی مقدمات فوق را بپذیرد، باید قائل شود به اینکه عالمی فوق محسوسات وجود دارد، جواب دیگر او که ما در بحث روح آن را مفصلا خواهیم گفت این است که روح آدمی هم قبل از تعلق به بدن وجود داشته است. روح، وجودِ مقدم بر بدن دارد، آنگاه اوصاف روح را که بیان می کند، اثبات می کند که پس باید عالم دیگری هم وجود داشته باشد که روح قبل از تعلق به بدن در آن ساکن باشد.

**مقدمه هفتم:** معقولات نوعی علوّ نسبت به محسوسات دارند، مراد از علوّ در اینجا علوّ ارزشی نیست بلکه مراد یک امر تکوینی و واقعی است. امّا چرا علوّ دارد؟ چون هر وابسته ای مرتبه پایین تری نسبت به طرف وابستگی خود دارد و هر طرف وابستگی ای علوّی نسبت به آنکه وابسته به اوست، دارد چون در مقدمه پنجم گفتیم که معقولات متأثر و منفعل از محسوسات نیستند و نتیجه آن این است که معقولات، یک نوع علو تکوینی بر محسوسات دارند.

امّا چه ربط و نسبتی بین محسوسات و معقولات وجود دارد؟

**مقدمه هشتم:** محسوسات از راه مشابهت یا از راه مشارکت به معقولات وابسته اند. اختلاف در تعبیرات اوست و ما تعبیر به مشابهت یا مشارکت می کنیم والاّ خود او چنین تصریحی ندارد. مثلا در متافیزیک ارسطو[۲۵۰] می گوید: «افلاطون می گوید که موجودات در تقلید از مثل وجود دارند و گاهی می گوید: در شرکت با مُثل وجود دارند و این فقط تغییری در نام است، امّا وی این پرسش را که تقلید یا شرکت چیست بی پاسخ رها کرده است».

در واقع، چنین نیست که امروز یک مورخ فلسفه احساس نوعی دوگانگی در کلام افلاطون بکند، بلکه شاگرد بلافصل او هم می گوید: او گاه تعبیر به مشابهت (یا روگرفت یا تقلید) و گاه تعبیر به مشارکت می کند. صحبت بر سر این است که مثلا

---

۲۴۹. Transcendental.

۲۵۰. متافیزیک، ترجمه آقای شرف الدین خراسانی (شرف) ص ۲۴; و در همین باره ر.ک به کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج اول، ص ۲۱۳.

چرا به این شیء گچ می گویید ولی به آن شیء گچ نمی گویید، چه فرقی میان این دو می بینید؟ در واقع، او می گوید: هرچه شما بگویید درست نیست. دلیل اینکه انسان به تعدادی از اشیاء یک نام می دهد، بخاطر یک عنصر مشترک در همه آنها نیست; زیرا آن امر مشترک را در موجودات همنام، نمی داند چیست؟ مثلا در کاغذها چه چیز مشترکی وجود دارد؟

توجه کنید اگر انسان جواب افلاطون را هم نپذیرد ولی سؤال او سؤال بسیار مهمی است، یعنی در پنجره ها، دربها و سایر اشیاء چه چیز مشترکی وجود دارد؟ او در پاسخ سؤال از فرق اشیاء می گوید: قبل از اینکه روح ما به بدن ما تعلق گیرد، روح وجود داشته است، منتها در عالم محسوسات نبوده است بلکه در عالم مثل بوده است و در عالم مُثُل تمام مثالها و صورتها مثل درب، پنجره، گُل، عدالت، زیبایی و ... را دیده است، بعد از آنکه روح از عالم مُثُل خارج شد و به بدنِ ما تعلق گرفت دانسته هایش را فراموش نمود، صور این مُثُل را فراموش کرد. مانند اینکه شما با شخصی در دوره دبستان دوست بوده اید ولی بعداً از هم جدا شدید والآن هرچه به ذهن خود فشار آورید، چهره او را نمی توانید مجسم کنید ولی در عین حال، اگر با او برخورد کنید می توانید او را در ذهن خود یاد آورید و تصدیقش کنید. حال به یکی از دو علّتی که بعداً خواهیم گفت، روح وقتی به بدن تعلق گرفت همه علوم خودش را از دست داد; یا انسان در این عالم همین که به کاغذ برخورد کرد فوراً کاغذ مثالی را به خاطر آورد، و لذا اسم هم برای آن انتخاب کرده است. پس در واقع، نامگذاری اشیاء بدون اینکه علتش را بدانیم بخاطر همین است که ما آنها را در آنجا دیده ایم و الآن با دیدن آنها به یاد همانها می افتیم، در واقع نامگذاری ما به خاطر همان نسیانی است که داشته ایم ولی فعلا مرتفع گردیده است.

اینک صحبت بر سر این است که چرا وقتی یک شیء، مثلا کاغذی را می بینید به یاد آن کاغذ می افتید؟ او چرایی این مطلب را گاه از راه مشابهت می داند و گاه از راه مشارکت. «مشابهت» (Assimilation) یعنی اینکه شما بین این کاغذ و آن کاغذ مثالی مشابهتی می بینید ولذا می گویید این کاغذ است; مثل آنجا که نوشته دوست خود را قبلا دیده اید، حال به فتوکپی یا زیراکس آن برخورد می کنید و می گویید بله این همان نوشته اوست. «مشارکت» (Participation) یعنی اینکه این کاغذ شبیه به آن کاغذ نیست بلکه بهره ای از آن کاغذ برده و در اینجا تحقق پیدا کرده است و هر جزئی از آن کاغذ در جایی دیگر; پس هرکدام از کاغذهای موجود در این عالم، توشه ای از خرمن کاغذ مثالی برده اند.

در اینجا این نکته را نیز خاطرنشان کنیم که تکامل اشیاء محسوس بنابر نظریه مشابهت به این است که اشیاء، مشابهت خود را به اشیای عالم مثال بیشتر کنند و بنابر به نظریه «مشارکت»، بهره بری خود را از اشیای عالم مُثُل بیشتر کنند. همچنین باید توجه داشت که چه اشیای عالم محسوس با عالم مُثل رابطه «مشارکت» داشته باشند و چه رابطه «مشابهت»، به هر حال بین خودشان تنها رابطه مشابهت برقرار است، یعنی مثلا بین گربه ها دیگر تردیدی بین مشارکت و مشابهت آنها نیست بلکه تنها «مشابهت» دارند توجه داشته باشید که هم به مشارکت افلاطون اشکال شده است و هم به مشابهت او که بعداً بیان خواهیم کرد.

در میان فقرات هشتگانه فوق، آنکه بیشتر مورد انتقاد قرار گرفته است و انتقاد به آن آسانتر هم هست فقره پنجم و فقره هشتم است. اولا در باب فقره پنجم یعنی (معقولات، هستیِ در عالم محسوسات ندارد) انتقادات فراوانی شده است. اولین آنها، انتقادی است که برتراند راسل نموده است، وی می گوید فرض کنید یک وسیله ای تاکنون اختراع نشده باشد مثلا رادیو، حال اولین بار که مثلا مارکون ایتالیایی رادیو را اختراع کرد، ما از آن لحظه اختراع به بعد به آن رادیو می گوییم یعنی، تاکنون در عالم صور و مثل رادیویی نبوده است و اکنون با اختراع رادیو، یک رادیو در عالم صور یا مثل ایجاد می شود، پس چگونه افلاطون معتقد است در عالم صور یا مثل هیچ نحوه تأثّر و انفعالی پیدا نمی شود؟! اگر کسی یک تختخواب را به دو

نیم کند، به هر کدام می گوییم یک نیم تختخواب، پس باید در عالم مثل هم یا آن تختخواب نصف شود که محظور دارد چون لازمه اش این است که دیگر تختخوابها اسم نداشته باشند، چون مثال ندارند، یا اینکه باید نیم تختخواب درست شود و این هم لازمه اش تغیر در عالم مثال است، تازه اگر دو تا نیم تختخواب داشته باشیم باید دو تا صورت از آن داشته باشیم، در حالی که ما گفتیم تنها از هر شیء، یک صورت وجود دارد، پس به نظر راسل، افلاطون نمی تواند بگوید عالم مثل و معقولات متأثر از عالم محسوسات نیست.

در پاسخ راسل می توان گفت قبل از اینکه رادیو اختراع شود، در عالم صور یا مثل بوده است منتها ما نمونه اش را ندیده ایم ولذا به یاد آن نمی افتیم، امّا وقتی اختراع می شود فوری یاد آن صورت مثالی می افتیم.

در باب فقره هشتم هم یعنی درباره مشارکت و مشابهت، انتقاداتی وارد شده است. امّا درباره مشابهت گفته اند: مشابهت یعنی چه؟ یعنی این کاغذ محسوس با آن کاغذ، نوعی شباهت دارد، پس باید یک شیء سوّمی هم وجود داشته باشد که چون هم این، مشابه آن شیء سوم است و هم آن، شبیه به این شیء سوم، پس این دو با هم مشابهت دارند. یعنی گویا یک واسطه ای وجود دارد که هم این مثل واسطه است و هم آن یکی مثل این واسطه است. امّا برای اثبات شباهت، چه نیازی به واسطه داریم؟ این نیاز بدین لحاظ است که گفته اند: شباهت کامل که ممکن نیست وجود داشته باشد زیرا در این صورت هر دو یکی می شوند؛ پس همیشه شباهت در یک بعد است یا در چند بعد، حال فرض کنید دو شیء در یک جهت با هم شباهت دارند؛ مثلا رنگ زرد، وقتی به شیء A نگاه می کنیم، آن را زرد می بینیم ولی از رنگ زرد دیگری غافلیم، صورتی از این رنگ زرد در ذهن می آید. حال به شیء B نگاه می کنیم، زردی آن در ذهن حاضر می شود ولی از زردی A در همین هنگام غافلیم، زیرا همیشه در ذهن فقط یک تصویر حاضر است.[۲۵۱]

پس باید در ذهن یک شیء سوّمی وجود داشته باشد که شیء A را مشابه با آن ببینیم و نیز شیء B را مشابه با آن و بعد با استفاده از قاعده مشابه المشابه، مشابه؛ اثبات مشابهت کنیم.

در پاسخ این اشکال می توان گفت هیچ دلیلی برای وجود شیء سوّم در اثبات مشابهت وجود ندارد و نیازی به واسطه نیست؛ زیرا به تعبیر یکی از مورخان فلسفه، درست است که مشابه المشابه، مشابهٌ؛ ولی هر مشابهی، مشابه المشابه نیست یعنی اگر الف شبیه ب است، دلیلی ندارد که الف شبیه ج باشد و ب هم شبیه ج باشد تا بتوان گفت الف شبیه ب است و به تعبیر دیگر نیازی به وجود واسطه ای به نام ج در اثبات مشابهت الف و ب نیست. بعلاوه، درباره مشابهت هرکدام از الف و ب با ج (واسطه) این سؤال هست که به چه دلیلی الف مشابه ج است. در اینجا نیز یک واسطه نیاز داریم و محتاج شیء چهارمی می شویم و همینطور این سلسله ادامه پیدا می کند.

اما اشکالی که بر مشارکت کرده اند، این است که آیا اشیاء عالم محسوس همه بهره اشیا، عالم مُثُل را برده اند یا مقداری از آن را؟ اگر همه بهره را برده باشند، لازمه اش این است که از هر شیئی فقط یک فرد وجود داشته باشد و تمام سهم را برده باشد و ثانیاً بنا بود در عالم محسوس شیئی کامل و تمام نداشته باشیم، و امّا اگر مقداری از بهره را برده باشد، دیگر آن شیء نیست چون بنابر فرض، وقتی نام آن شیئی عالم مُثُل را می توانست به خود بگیرد که مشارکت نام داشته باشد؛ بعلاوه،

---

۲۵۱. نظیر این استدلال را در کتابهای فلسفه اسلامی برای اثبات روح می آورند؛ در بحث انطباع می گویند همیشه یک جزء غیر مادی در ذهن ما باید باشد چرا که در غیر این صورت، مقایسه امکانپذیر نیست، پس باید شیء سوّمی به نام روح وجود داشته باشد که چون خاصیت مادی ندارد، بتواند دو صورت از یک شیئی را در ذهن حاضر کند و به مقایسه آنها بپردازد. برای نمونه ر.ک به: طباطبایی، محمدحسین، نهایةُ الحکمه.

نامگذاری واحد بین همه افراد آن شیء هم ممکن نیست; زیرا هر یک از اشیاء سهمی از عالم مُثُل را برده اند که این سهمها همانند یکدیگر نیست ولذا وجهی بر نامگذاری واحد بر همه آنها وجود ندارد.

درباره این اشکال هم بعضی گفته اند: اینکه هر یک از اشیاء مثل افراد کاغذ، یک جزء مشابه با آن کاغذ مثالی داشته باشند در تسمیه و نامگذاری خللی وارد نمی کند، چون اشکال وقتی وارد است که اجزاء، نامتجانس[۲۵۲] باشند ولی وقتی اشیاء، متجانس باشند دیگر این اشکال وارد نیست. اگر افلاطون گفته بود که صورت یا مثال کاغذ نامتجانس است، آن وقت شکی نبود که در هر کدام از کاغذها جزئی علی حده هست و با هم فرق دارد، ولی افلاطون می گوید صورت یا مثال کاغذ متجانس[۲۵۳] است و لذا این اشکال پیش نمی آید.

### نقد نظریه افلاطون

به طور کلی در نقد هر نظریه باید نقاط قوّت و ضعف آن را بیان کرد، از این رو ابتدا اجمالا درباره نقاط قوت نظریه های افلاطون مطالبی را بیان می کنیم:

افلاطون نخستین فیلسوفی است که متوجه این نکته شده است که زبان بدون استفاده از اسم عام، امکان تکوّن ندارد. هیچ کس قبل از افلاطون متوجه این نکته نشده بود. زبان نیازمند به اسم عام است، یعنی اگر شما میلیاردها اسم خاص داشته باشید با اینها نمی توان زبان درست کرد، زبان نیازمند به اسم عام (Common Noun) است. اسم عام در مقابل اسم خاص ( Proper Noun) است; به تعبیر دیگر هیچ انسانی نمی تواند ما فی الضمیر خود و به عبارتی آرای خودش را به دیگران منتقل کند، مگر اینکه در سخنان خود اسم عام به کار ببرد; با اعلام و اسم خاص حتی نمی توان یک جمله ساخت. این از یک سو، از سوی دیگر، برای مطابقت آنچه توسط زبان بیان می شود با خارج، باید این اسمِ عامها هم در واقع، یک متعلّق متناظری داشته باشد. مثلا وقتی می گویم: زید هوشیار است; از اسمِ عامی مانند «هوشیار» استفاده کرده ام، حال صحبت بر سر این است که هوشیاری زید را که در ضمیر من تکوّن پیدا نموده است از طریق استفاده از اسم عام هوشیار به دیگران منتقل می کنم، و همچنین اگر این جمله بخواهد با عالم واقع مطابقت داشته باشد، باید زید در عالم واقع یک واقعیت متناظر که مشارالیه آن زید است، داشته باشد و همین طور «هوشیار» هم باید در عالم واقع یک واقعیت متناظر با خودش که با لفظ هوشیار بیان می شود داشته باشد وگرنه «زید هوشیار است»، مطابق با واقع نخواهد بود.

تاکنون دو نکته بیان کردیم: نکته اول اینکه بدون استفاده از اسم عام نمی توانیم ما فی الضمیر خود را به دیگران منتقل کنیم و نکته دیگر آنکه اگر آنچه توسط زبان به دیگران انتقال پیدا می کند، بخواهد با محکیّ خود مطابقت داشته باشد، باید هر یک از اجزای جمله، یک واقعیت متناظر با خود داشته باشد، پس همانطور که «زید» در گزاره «زید هوشیار است» یک واقعیت متناظر با خودش دارد، «هوشیار» هم یک واقعیت متناظر با خودش دارد.

نکته سوم اینکه «هوشیار» معنایش ثابت است،[۲۵۴] پس واقعیت متناظر با آن هم باید ثابت باشد.

نکته چهارم اینکه در جهان محسوسات چیز ثابت وجود ندارد.

---

۲۵۲. heterogenus.

۲۵۳. homagenus.

۲۵۴. کلمه «است» نیز اسم عام است، در واقع، اینجا اسم به معنای منطقی اش مراد است نه به معنای صرفی.

نکته پنجم این است که اگر متناظرِ هوشیار، امری ثابت است و در عالم محسوسات هم امر ثابتی وجود ندارد (طبق دو نکته فوق) پس موطن واقعیتِ متناظر با هوشیار، موطنِ محسوسات نیست، پس باید موطنش جای دیگری باشد; آن جهانی را که واقعیّات متناظر با هوشیار در آن موطن دارد، جهانِ صور یا مُثُل یا جهان معقولات می نامیم.

نکته مهم این نظریه همان نکته اول است که بدون اسمِ عام، زبان تکوّن نمی یابد. در واقع، افلاطون دیده است که بدونِ اسم عام نمی توان زبان داشت، از طرفی هم زبان باید مطابقت خودش را با محکی اش حفظ بکند، پس باید اسمهای عام هم محکی ای داشته باشند و چون اسمهای عام ثابتند، محکی آنها هم باید ثابت باشد و اگر ثابتند باید در جهانی غیر از جهانِ محسوسات باشند چرا که جهان محسوسات، جهان متغیرات می باشد.

این نقطه قوت در افکار افلاطون، البته نقطه قوت کمی نیست، شاید من و شما هم تا الآن به این نکته توجهی نداشته ایم ولی افلاطون توجه داشته است. نقاط قوّت دیگری در کارآیی نظریه افلاطون وجود دارد که به آنها خواهیم پرداخت.

**عیوب نظریه افلاطون:** عیوبی بر نظریه افلاطون وارد شده است که اهمّ آنها سه عیب است.

اولین عیب آنکه گفته اند «نظریه افلاطون دوری است» یعنی از معرفت شناسی می خواهد پی به وجود شناسی ببرد و از وجود شناسی پی به معرفت شناسی، به این بیان که:

ما معرفتِ بدون خطا، یعنی معرفتِ مطابق با متعلّقِ خود داریم، امّا، متعلق این معرفت کجاست؟ افلاطون برای پیدا کردن متعلق تلاش می کند و آن را در عالمِ صور یا اعیان پیدا می کند، آنگاه به این نتیجه می رسد که چون متعلق معرفتِ ما در عالم صور یا مثل هست، یعنی صور و اعیان وجود دارند، معلوم می شود که معرفت، ادراک حسی نیست، حکم نیست، معرفت حکمِ صحیح هم نیست. با توجه به اینکه ما باید از یک جا شروع کنیم و به جای دیگر برسیم، او باید از معرفت شروع می کرد و به وجود اعیان ثابت می رسید. به بیان دیگر، وقتی افلاطون می گوید در نزد ما مسلّم است که «زید هوشیار است»، باید مطابقت با واقع داشته باشد و چون مطابقت با واقعِ آن، به معنای آن است که متعلقی باید از او موجود باشد و هوشیار هم واقعیتی متناظر با خود دارد و چون هوشیار ثابت است باید متعلق آن هم ثابت باشد و به همین دلیل در عالم جزئیات نیست، از همان اوّل می گوید که «زید هوشیار است»، و باید مطابق با واقع باشد، یعنی از همان اوّل امکان کسب معرفتِ مطابق با واقع را برای ما انسانها مفروض می دارد، وگرنه اگر کسی از همان اوّل به افلاطون می گفت که شاید «زید هوشیار است»، مطابق با واقع نباشد، در این صورت استدلال افلاطون جلوتر نمی رفت; یعنی تمامی سخنانی که منجر به پذیرفتن عالم صور یا مثل شد، منوط به پذیرفتن این واقعیت بود که «زید هوشیار است» مطابق با واقع است، و این، یعنی بپذیریم برای انسان کسبِ معرفت امکانپذیر است. پذیرفتن اینکه برای انسان، کسب معرفت امکانپذیر است چه دلیلی بر آن اقامه شده است؟! یعنی، در حقیقت، امکان کسب معرفت (که البته معرفت هم یعنی آنچه مطابق با واقع است والاّ اگر مطابق با واقع نباشد، حتی اسماً هم معرفت نیست) ثابت گرفته شده است، بعد از این که نتیجه گرفتیم برای هوشیار در عالم صور یا مثل یک واقعیتی متناظر وجود دارد، می گوییم عالم صور یا مُثُل سبب می شود که ما بتوانیم معرفت پیدا کنیم، چرا که عالم محسوسات به ما معرفت نمی دهد، بلکه عالم صور یا مثل است که به ما معرفت می دهد، یعنی چیزی که از اوّل ثابت فرض شده بوده است، الآن بناست اثبات شود.

به تعبیر دیگر، شما از اول باید برای ما روشن کنید که امکانِ معرفت یابی انسانها را از اوّل فرض گرفته اید یا در آخر می خواهید اثبات کنید؟، به نظر می آید هم در اوّل فرض گرفته شده است و هم در آخر اثبات شده است، به تعبیری، بیان، بیانِ دوری است.

این «دوری بودن»، دوری بودنِ در خود معرفت شناسی است; امّا، گاهی دوری بودنِ نظریه افلاطون را به شکلی دیگر نیز بیان کرده اند و آن دوری بودنِ نظریه افلاطون بین معرفت شناسی و وجودشناسی است، گفته اند «معرفت شناسی افلاطون متوقف بر وجودشناسی اوست و وجودشناسی افلاطون هم متوقف بر معرفت شناسی اوست». چرا که با توضیحات گذشته، روشن شد که افلاطون از معرفت شناسی پی به وجودشناسی می برد، پس وجودشناسی توقف بر معرفت شناسی دارد، امّا از سوی دیگر، معرفت شناسی هم توقف بر وجودشناسی دارد، چرا که وقتی می گوییم معرفت شناسی متوقف بر وجودشناسی است به این دلیل بود که از اوّل می گفتیم معرفت باید مطابق با واقع باشد، یعنی معرفت = مطابقت دانش با واقع; سپس می گفتید اگر این مطابقت بخواهد تحقق پیدا کند، هیچگاه نباید به اشیاء محسوس علم پیدا کنیم چرا که اشیاء محسوس دائماً در تطوّر است و اگر معرفت بخواهد به آنها تعلق بگیرد یا باید با تطور آنها هم، معرفت متطوّر شود که این امکان ندارد، یا باید معرفت ثابت بماند گرچه متعلق آن در تطور است و در این صورت مطابقت خود را با متعلقش از دست می دهد. حال سؤال بر سر این است که وقتی می گویید: محسوسات در تطورند، این مطلب یک وجودشناسی است; این را از کجا دانسته اید، از کجا پی برده اید محسوسات در تطور و سیلانند؟ پس اینکه می گویید عالمِ محسوسات یک عالمِ درگذر است این یک قضیّه وجود شناسی است، پس افلاطون برای اینکه وجودشناسی داشته باشد، وجودشناسی او متوقف بر معرفت شناسی بود، امّا معرفت شناسی او هم متوقف بر وجودشناسی شد.

به تعبیر دیگر، آنجا که می خواستید عالم صور یا مثل را اثبات کنید، وجودشناسیِ شما متوقف بر معرفت شناسی بود و در آنجا که می خواهید گذران و سَیَلانِ عالم محسوسات را بیان کنید، یک نوع وجودشناسی کرده اید. افلاطون، اگر قصد داشت در باب عالمِ محسوسات سخنی بگوید، باید قبل از این باشد که روشِ شناخت عالم محسوسات را در آن تنقیح مناط کرده باشد و بعد بگوید با این روش درست، عالمِ محسوسات را یافتم و دانستم که در گذر است، با اینکه چنین روشی هنوز کسب نشده است. و به همین جهت، اکثر مورخان فلسفه می گویند نظریه افلاطون دوری است; البته همه به یک معنا این نظریه را دوری نمی دانند، یکی به اعتبار معرفت شناسی، دوری می داند و دیگری در ربط بین معرفت شناسی و وجودشناسی.

اشکال دوّمی که بر نظریه افلاطون وارد است این است که آیا او همه اسامی عام و مفاهیم کلّیه را دارای صور و مُثُل می داند یا اینکه بعضی از آنها را دارای صور و مثل می داند؟ آیا ممکن است بعضی اسامیِ عام باشند که متعلقی در عالمِ صور یا مُثُل نداشته باشند؟ اگر گفته شود که بعضی از مفاهیم کلّی متناظر دارند و بعضی ندارند، دو اشکال پیش می آید: اشکال اوّل اینکه شما منظورتان این بود که مطابقت با واقع قضیه هایی را به دست آورید که در آنها مفاهیم کلی به کار رفته است، حال اگر بگویید همه مفاهیم کلّی ای که در گزاره ها به کار می روند در عالمِ صور یا مثل دارای واقعیت متناظری نیستند بلکه بعضی چنین هستند، این اشکال پیش می آید که پس چگونه می توان مطابقت با واقعِ قضایایی را به دست آورد که مفاهیمِ کلّیه به کار رفته در آنها هیچگونه واقعیت متناظری ندارند؟ و چگونه می توان مطابقت با واقع اینها را احراز نمود؟

اشکال دیگری که در همین فرض رخ می نماید، این است که اگر بعضی دارای واقعیتی متناظرند و بعضی چنین نیستند، این یک ترجیح بلامرجح است، مفهوم مفهوم است و مثل همه مفاهیم دیگر، چگونه بعضی دارای واقعیتی در عالمِ صور یا مُثُل هست و بعضی نیست.

اگر گفته شود که هر مفهوم کلّی ای که در عالم صور یک متناظر دارد، یک واقعیتی هم دارد.[۲۵۵] در این صورت چندین اشکال پیش می آید:

**الف)** مفاهیمی که امروزه، ما به آنها مفاهیمِ ماهوی می گوییم، مفاهیمی هستند که در بین آنها نظام طولی برقرار است، مثلا وقتی می خواهید «حیوان» را تعریف کنید، می گویید: جوهرِ جسمانی نامی حساس متحرک بالاراده. حال اگر بخواهید انسان را هم تعریف کنید به این سلسله «ناطق» را هم می افزایید و در این صورت، بین انسان و حیوان یک نظام طولی به وجود می آید، گویا انسان در طول حیوان قرار گرفته است و حیوان هم در طول نامی و نامی هم در طول جسم. همه مفاهیم ماهوی مفاهیمی هستند که با انضمام یک قید به مفهوم قبلی بوجود می آیند; اگر چنین باشد، لازمه اش این است که اگر چیزی بخواهد در عالم صور «انسان» باشد، طبعاً باید علاوه بر اینکه انسان هست، جسم هم باشد، نامی هم باشد، حیوان هم باشد; و در این صورت این سخن با آنچه که وی قائل بود در عالمِ مُثُل و صور، صرفیّت وجود دارد و مخالطت وجود ندارد، سازگار نیست.

این اشکال را به شکل دیگری هم بیان کرده اند; گفته اند آیا در عالمِ صُور یا مُثُل، علاوه بر صورت گاو و شتر و گوسفند و ... صورت حیوان هم وجود دارد یا خیر؟ یعنی غیر از حیوانهای خاص، صورت حیوان به صورت عام هم وجود دارد یا نه؟ اگر بگویید: وجود دارد، قطعاً باید آن حیوان یک حیوانِ خاصی باشد که خلاف فرض است، یعنی، مثلا همان گاو و گوسفند می شود، نه صورت حیوان; و اگر بگویید وجود ندارد پس باید از هر دسته، مفاهیمی که جنس مشترک دارند، تنها باید انواعشان در آن عالم باشد نه جنس مشترکشان، و چون خود این انواع هم برای انواعِ ذیل خودشان در حکم اجناسند، پس باید آنها هم وجود نداشته باشند، و انواع پایین تری وجود داشته باشند و اگر همین سیر را ادامه دهید تنها و تنها باید افراد موجود باشند و افراد هم که کلی نیستند.

**ب)** در مفاهیم ماهوی عرضی نیز اشکال وجود دارد. یعنی، علاوه بر اشکالی که در باب همه مفاهیم ماهوی هست، در باب مفاهیم ماهوی عرضی یک مشکل مضاعفی وجود دارد و آن اینکه: عرض، طبق تعریف، باید اتکاء به جوهر داشته باشد، اگر سفیدی که مثلا یک عرض است اتکاء به جوهر دارد آیا صورت سفیدی هم اتکاء به جوهر دارد یا خیر؟ اگر صورت این مفهوم ماهوی عرضی اتکاء به جوهر دارد، پس از مخالطت فارغ نیست; صرف نیست. چون ما فقط صورت سفیدی را می خواستیم ولی ما (مثلا) سفیدی و چوب بودن; سفیدی و پنبه بودن; سفیدی و برف بودن را با هم می بینیم، یعنی اگر صورت سفیدی هم اتکاء به جوهر دارد یا اتکاء به جوهر برف دارد و یا اتکاء به جوهر کاغذ و یا جوهری دیگر، پس دوباره دچار مشکل مخالطت می شوید. و اگر بگویید: مفاهیم ماهوی عرضی در عالمِ صور یا مثل اتکاء به جوهر ندارند این یعنی، آنها دیگر عرض نیستند و اگر عرض نیستند، مطابقِ این مفهومِ عرضی که در این عالم داریم نیز نیستند.

---

۲۵۵. اینکه به صورت تردید بیان می شود که اگر چنین گفته شود، کذا و اگر چنان گفته شود کذا، بخاطر تردید در عبارات افلاطون است; مثلا او در کتاب جمهوری می گوید: مفهوم کلی ای بدون مثال وجود ندارد، و در جایی دیگر می گوید: مُو، گِل و کثافت، مثال نمی پذیرد، مفهوم مو یک مفهومِ کلّی است و همین طور مفهوم گِل و مفهومِ کثافت. در جایی دیگر می گوید: آیا نشستن و پرواز کردن هم مثال دارند؟ و پاسخی نمی دهد، و گاهی هم می گوید: مُثُلُ نَسب وجود ندارد، یعنی مفاهیم دال بر نسبت، مثال ندارد، و نیز «اگرچه سقراط به مسائل اخلاقی مشغول بود و به صورتهای مفاهیم اخلاقی می پرداخت ولی هر مفهوم کلّی ای دارای مثال است»، ولذا مورخان فلسفه می گویند معلوم نیست رأی افلاطون این بود که تمام مفاهیم کلّی صورت و مثال دارند، یا اینکه بعضی دارند و بعضی ندارند. مخصوصاً در کتاب جمهوری بسیار نوسان دارد، گاهی به نظر می آید که نمی خواهد قائل به وجود صورت برای مفاهیمی شود که در نظر عرف مفاهیم خوبی نیستند، می خواهد مفاهیمی مثل جمال، عطر، گُل دارای مثال باشند، نه مفاهیمی مثل مو و گل و ... و گویا آن عالم را عالمِ مقدسات می داند.

**ج)** در مفاهیم ماهوی عرضی نسبی نیز اشکال وجود دارد، یعنی، در بین مفاهیم ماهوی عرضی غیر از کم و کیف، که بقیه مفاهیم ماهوی عرضی نسبی اند، یک مشکل مضاعفی وجود دارد و آن اینکه: مفاهیم ماهوی عرضی نسبی، مفاهیمی هستند که اگر بخواهند تکوّن پیدا کنند باید دو طرف داشته باشند، مثلا عشق اگر بخواهد تکوّن پیدا کند باید دو طرف عاشق و معشوق وجود داشته باشد، بنابراین اگر عشق هم بخواهد مثال داشته باشد، باید بین دو انسان (مثلا) باشد، با اینکه افلاطون می گفت از هر صورت نوعی تنها یک فرد وجود دارد، یعنی اگر در عالمِ صور یا مثل یک انسان وجود دارد، آن وقت عشق چگونه پدید می آید؟ تنفر انسانی از انسان دیگر، چگونه می تواند با یک انسان، صورت مثالی داشته باشد؟ و همین طور درباره سایر مفاهیم عرضی نسبی این مشکل وجود دارد.

**د)** در باب مفاهیم ماهوی عرضی محسوس مثل رنگها، مزه ها و ... نیز مشکل وجود دارد مثلا رنگ زرد را در نظر بگیرید؛ رنگ زرد در آنجا مثال دارد، در این صورت، آیا مثال آن هم زرد رنگ است یا خیر؟ اگر زرد رنگ نیست، پس چه شباهتی با رنگ این جهان دارد؟ و اگر زرد رنگ هست آن وقت این سؤال پیش می آید که شیءِ معقول، چگونه می تواند وصف مخصوص به اشیاء محسوس را پیدا کند؟ زردی یک عرض مخصوص به مادیات است، چگونه یک شیء معقول می تواند معروضِ عرض مخصوص به مادیّات شود؟!

توجه دارید که اگر سقراط هم مثل افلاطون قائل به نظریه صور یا مُثُل می بود، اشکالاتی که تاکنون بیان نمودیم بر او هم وارد می شد ولی کمتر، چون بحث سقراط فقط در باب مفاهیم اخلاقی است و مفاهیم اخلاقی از این سنخ نیستند، یعنی مفاهیم اخلاقی نه از باب مفاهیم ماهوی اند و نه از باب مفاهیم منطقی، بلکه از باب مفاهیم ثانیه فلسفی هستند و چون از قبیل مفاهیم ثانیه فلسفی هستند لذا این اشکالاتی که بر مفاهیم ماهوی وارد می آید، بر نظریه سقراط وارد نیست.

**هـ )** در باب برخی از مفاهیم ریاضی هم می توان اشکال کرد، چون مفاهیم ریاضی نیز در بین خود یک نظام طولی دارند، مثلا دایره و مربع و مستطیل همه انواعی از سطح و در طول سطحند، یا مثلا دایره در طول منحنی است، یعنی دایره، منحنی بسته ای است که جمیع نقاطش از یک نقطه به یک فاصله باشد. لذا این اشکالی که در باب مفاهیم ماهوی مطرح کردیم بر مفاهیم ریاضی هم وارد است.

**و)** در عبارات افلاطون دانسته نیست که (به تعبیر صرفیون) آیا جوامد، مثال یا صورت دارند یا این مشتقاتند که صورت یا مثال دارند، یعنی جمال است که صورت یا مثال دارد یا جمیل؟ عدالت است که صورت یا مثال دارد یا عادل است که چنین خصوصیتی دارد؟ زردی صورت یا مثال دارد یا زرد؟

در اینجا احتمال هر دو هست، یک مؤید وجود دارد برای اینکه گفته شود مراد افلاطون از صور یا مُثُل، صور و مثل جوامد است. وقتی افلاطون می گوید: در عالم مثل صرفیت برقرار است، صرفیّت فقط در جوامد می تواند برقرار باشد; ولی باید توجه داشت که در بیان افلاطون هر دو احتمال وجود دارد، لذا نمی توان گفت برای معلّمی صورت وجود دارد یا برای معلّم، برای شفافیت یا برای شفاف؟

هر کدام از دو شق را انتخاب کنید محل اشکال است: اگر جامد را انتخاب کنید یعنی بگویید «جمال» مثال دارد، «زردی» مثال دارد، «عدالت» است که مثال دارد، این با نظر افلاطون در باب نامگذاری اشیاء سازگار نیست. او در آنجا می گفت: اعضای یک گروه همنام را به این دلیل که همه در صورت و مُثُل مشترک هستند، به فلان نام تسمیه داده اند، اگر چنین است که ما در عالمِ مثال صورت زردی یا جمال یا عدالت را دیده ایم، پس باید در این جهان بگوییم: این زردی است، این جمال است و ... در حالی که چنین نیست; یعنی آیا اوّل ما اشیاء را به نام «شفاف» می نامیم و بعد مفهومی به نام «شفافیت» درست

می کنیم، اوّل «انسان» را می نامیم و بعد می گوییم «انسانیت» یا بالعکس؟ یعنی آیا در مقام نامگذاری ابتدا جوامد را بکار می بریم و بعد مشتقات یا اینکه ابتدا مشتقات است و بعد از آنها جوامد را درست می کنیم؟ در واقع، ابتدا اسمهای مشتق را بکار می بریم و بعد از آنها جوامد می سازیم، یعنی می گوییم مثلا این و آن انسانند و سپس می گوییم انسانیت[256] پدید آمده است. اگر بنا بر این است که ما اینها را دیده ایم، پس هنگامی که شبیه به اینها را در این عالم می بینیم باید بر اینها اسمهایی از قبیل جوامد بگذاریم، در حالی که کاملا بالعکس است.

و اگر گفته شود که در عالم، جمیل و زرد و ... وجود دارد، آن وقت مسلّم است که مثلا زرد یعنی ذاتٌ ثَبَتَ لَهُ زردیّت؛ جمیل، یعنی ذاتٌ ثَبَتَ له الجمال، پس عدالت تنها، جمال تنها، زرد تنها، یافت نشده است، بلکه ذاتی که زردی برای او ثابت است، یافت شده است، و در این صورت باز مشکل صرفیّت پیش می آید، یعنی در این صورت، صور مثالی مخالط می شوند، در حالی که باید صرف باشند.

### کارآیی نظریه افلاطون

اگر صرف نظر از صحت و سقم نظریه افلاطون کارآیی این نظریه را بخواهیم ارزیابی کنیم، یعنی از دیدگاه پراگماتیستی،[257] بسنجیم و ببینیم اگر کسی قایل به این نظر باشد چه مشکلاتی از او حلّ می شود؟ گفته می شود کارآیی نظریه صور یا مثل در حلّ سه مشکل است:

**مشکل اول:** مشکلی که از قدیم الایام در فلسفه وجود داشته این است که «آیا همه معلومات ما اکتسابی است یا اینکه ما علاوه بر معلوماتِ اکتسابی معلومات فطری هم داریم؟». افلاطون در نظریه اش معتقد است ما نه تنها معلومات فطری داریم بلکه معلومات فطری، همه معلومات ما هستند، زیرا همه معلومات اکتسابی ما از مقوله استذکار است، به یاد آوردن معلومات فطری فراموش شده است و این به معنای تحصیل معلومات نیست؛ یعنی، به گمان ما چنین می نُماید که این معلومات بیاد آورده شده، یک سری معلومات اکتسابی است، در حالی که در واقع همان معلومات فطری فراموش شده اند.

**مشکل دوم:** این است که افلاطون در واقع، با نظریه خود فرق میان جهل و خطا و نسیان را به خوبی توانسته است توضیح دهد. طبق نظریه وی «جهل»، در حقیقت، یک مفهومِ بلامصداق است. هیچ کسی جهل به چیزی ندارد، پس ما، در واقع، یا دچار «خطا» هستیم یا دچار «نسیان»؛ پس در این صورت فرق بین خطا و نسیان در چیست؟

طبق نظریه افلاطون، خطا «علم به جزئیات را، علم به کلیات دانستن» است. یعنی به امر جزئی محسوس علم پیدا کنید و بعد گمان کنید که این علم می تواند ثابت بماند، در حالی که، متعلّق آن همچنان در سیلان و تطور است، یعنی در حقیقت، خطا عبارت است از اینکه عقیده را معرفت بدانیم؛ امّا «نسیان» عبارت است از فراموش کردن علمِ به کلیّات. صورت دیگری برای نسیان متصور نیست، گرچه به نظر ما می آید که صور دیگری هم برای آن متصور باشد ولی طبق نظریه افلاطون تنها یک صورت دارد.

---

۲۵۶. اشکالات فوق از کتاب تاریخ نقادی فلسفه یونان از استیس نقل شد؛ البته او در کتابهای دیگر خود هم اشکالاتی بر نظریه افلاطون وارد کرده است، از جمله در جلد اول فلسفه هگل، ترجمه، دکتر حمید عنایت: در قسمت اول این کتاب، اشکالاتی را که بر نظریه افلاطون کرده، بر هگل هم می کند، چرا که هگل هم در قول به ایدئالیزم متأثر از افلاطون است. مشخصات کتابشناختی کتاب فوق چنین است:

. *A Critical History of Greek Philosophy*Stace, Walter Terence,

۲۵۷. Pragmatistic.

در اینجا سؤال دیگری پیش می آید که آیا مراد افلاطون از علم به صور، علم حضوری است یا علم حصولی؟ در اینجا، این سؤال چنین پاسخ داده می شود که افلاطون علم به صور را علم حضوری می داند; روح ما امری مجرد است، صور و مثل هم که مجردند و مجرد به مجرد همیشه علم حضوری دارد، حال اگر بخواهیم این بحث را که علم ما به صور یا مثل علم حضوری است با بحث راجع به نسیان مرتبط کنیم، نتیجه اش این می شود که افلاطون معتقد بود فقط نسبت به علم حضوری نسیان وجود دارد.

وی علم حضوری را به مثابه «تابش» یک منبع نور، به یک موجودی که در بیرون از آن هست می داند به تعبیری می خواهد بگوید: امری است که زمان نمی برد، ولی علم حصولی زمان داراست; به عبارت دیگر، وی فرق فارق بین علم حصولی و علم حضوری را در این می داند که علم حصولی علمی است که دسترسی به آن زمانی را می طلبد ولی علم حضوری علمی است که بدون زمان به دست می آید.

**مشکل سوم:** «واقع نمایی علم» است، در واقع، افلاطون نشان داده است که چرا بعضی از گزاره ها واقع نُما هستند، واقع را کما هو حقه نشان می دهند و بعضی از گزاره ها واقع نُما نیستند. وی می گوید: گزاره هایی که موضوع آن یک مفهوم جزئی است واقع نُمایی ندارند، و گزاره هایی که موضوع آنها یک مفهوم کلّی است واقع نمایی دارند.

نکته دیگری که وجود دارد و هر چند به نظریه مُثُل مربوط می شود ولی ما را به بحث بعدی می کشاند، آن است که افلاطون اعتقاد دارد که سه تا از مثالها یک گونه تجسّم دارند:

۱. مثال حقیقت; ۲. مثال خیر; ۳. مثال جمال.

به تعبیری، افلاطون معتقد است آن چیزی که مصداق حقیقتِ کامل و مطلق است، در عین اینکه، مصداق حقیقت کامل و مطلق است، مصداق خیر کامل و مطلق هم می باشد، مصداقِ جمال کامل و مطلق هم می باشد. این بحث ما را به بحث روانشناسی افلاطون می کشاند; امّا قبل از آنکه ارتباط بین این دو بحث را یادآور شویم نکته ای لازم به تذکر است و آن اینکه: افلاطون معتقد بود روح ما در حالتِ طبیعی خود دائماً در پی سه مقصود است: حقیقت، خیر و جمال. از این نظر گاهی تعبیر می کرد که روح ما سه رکن دارد: ۱. رکن حقیقت جویی; ۲. رکن خیرخواهی; ۳. رکن جمال طلبی.

او توجیه مطلب را این گونه ارائه می داد: ما باید ببینیم از روح انسان چه چیزی پدید می آید، اگر مجموعه فراورده های روح انسانی را در نظر بگیریم و در آن دقت کنیم، می بینیم که هر دسته ای از آنها به یکی از سه امر مذکور برمی گردد:

۱. مجموعه علوم و معارف (نقلی، عقلی، تجربی) همه قابل توجیه است آن هم تنها از یک راه، یعنی قائل شویم به اینکه انسان دارای بعد حقیقت جویی است وگرنه انسان دارای این همه معارف و علومِ فراورده روح بشری نمی شد.
۲. تمامی فعالیتهای اخلاقی بشر زاییده عنصر خیر است. اگر عنصر خیرخواهی در انسان نبود، اعمال اخلاقی از انسانها سر نمی زد.
۳. تمام فعالیتهای هنری اعم از سمعی، بصری، دستی و غیره از عنصر جمال ناشی می شود و همه کارهای هنری زاییده عنصر جمال طلبی انسان است.

در قرون اخیر، بعضی از روانشناسان بعد چهارمی را هم برای روح آدمی قائل شده اند و آن هم بُعد «عبادت» است و به عبارتی بُعد پرستش، که در حقیقت این بعد هم «ادیان و مذاهب» را ایجاد نموده است و گفته اند، وجود چنین بعدی مورد غفلت افلاطون بوده است. امّا چگونه این بُعد را اثبات می کنند؟ می گویند اگر بناست هر بعدی را برای روح از راه فراورده ها اثبات کنیم، باید به چنین بُعدی هم قائل شویم; چرا که ادیان و مذاهب نه زاییده حقیقت جویی اند و نه زاییده

خیر و نه زاییده جمال. به تعبیر دیگر، آنها می گویند: اگر روشی که افلاطون برای اثبات ابعاد روح آدمی در نظر گرفته است، روش معتبری باشد، با همین روش می توان بعد چهارمی را هم برای روح اثبات کرد؛ زیرا هر سه عنصر خیر، جمال و حقیقت از راه کشف انّی به دست آمده است، پس از این فراورده، یعنی فعالیتهای دینی و مذهبی انسان، به علّت آن که یکی دیگر از ارکان روح است، پی می بریم. مطلبی که برای اولین بار در این زمینه نوشته شده است، مقاله ای است از یک متفکر فرانسوی به نام تانه گی کیفتن[۲۵۸] که مهندس علی قلی بیانی آن را به فارسی ترجمه کرده است.

اگر بنابراین باشد که ما دائماً در پی سه امر فوق هستیم یعنی دائماً در پی حقیقت هستیم، دائماً در پی خیر دائماً در پی جمال؛ به عبارت دیگر اگر چنین است که انسان دائماً هم در پی کسب علوم و معارف است و هم دائماً در پی این است که هرچه می تواند کارهای خیر انجام دهد، و هم دائماً در پی این است که هرچه می تواند زیبایی ببیند،[۲۵۹] پس روح ما در واقع، همه وقت قرین محرومیت است، چون وقتی به دنبال حقیقت می رود از جمال و خیر عقب می افتد و وقتی بدنبال خیر می رود از جمال و حقیقت عقب می ماند، پس باید همیشه این محرومیت را بپذیریم، گویا آدمی سه معشوق دارد که هرگاه به دنبال یکی می رود از دو معشوق دیگر عقب می ماند. پس چه باید کرد؟ چه کاری باید انجام داد تا از قافله عقب نیفتیم و قرین محرومیت نباشیم؟ وی می گوید: حقیقت مطلق همان خیر مطلق و همان جمال مطلق است، لذا هر گاه به دنبال حقیقتِ مطلق می رود در حقیقت بدنبال دوتای دیگر هم هست. در این نظریه روانشناختیِ افلاطون به نظریه مُثُل باز می گردد، برای اینکه از لحاظ روانشناسی محرومیّت نداشته باشیم، وی می گوید در عالم صور، صورت حقیقت با صورت خیر و صورت جمال به یک صورت است، یعنی آن موجودی که در نهایت خیر است در نهایت جمال هم هست، در نهایت حقیقت هم هست.[۲۶۰]

شبیه استدلال فوق را بعضی از علمای ما در ارتباط با خدا و صفات او بیان می کنند و می گویند: خدای متعال هم قادر مطلق است، هم حکیم علی الاطلاق است هم مرید علی الاطلاق است، هم عالمِ مطلق است و هم خیر خواه مطلق. یعنی همان موجودی که مصداق عالم مطلق است، مصداق خیر خواه مطلق است و... پس، در واقع، هر که به دنبالِ قدرت جزئی برود به دنبال علم نرفته است ولی هر که به دنبال قدرت مطلق برود در پی علم مطلق هم رفته است و همین طور هر که به دنبال علم مطلق برود، به دنبال خیر مطلق هم رفته است، چون یک موجود است که هم خیر مطلق است و هم مصداق عالم مطلق و همین طور سایر اوصاف.[۲۶۱]

### روانشناسی افلاطون

بحث ما، در اینجا درباره روانشناسیِ افلاطون و نظری است که وی درباره روح دارد. در همه مواردی که در فلسفه یا تاریخ فلسفه با بحث نفس سروکار داریم، توجه به این نکته لازم است که گاهی نفس به گونه ای تعریف می شود که «مفهوم تجرّد» در آن دیده می شود، اگر چنین باشد، یعنی نفس به گونه ای تعریف شود که یکی از ذاتیات به تعبیر قدما، «روح» و از مقوّمات روح «تجرّد» آن باشد، در این صورت در مورد یک ماتریالیست یا لااقل کسی که در باب آدمی ماتریالیست است، باید بگوییم که وی قائل به وجود روح نیست و در این صورت بحث دو طرفی می شود؛ یعنی نزاع بین کسانی است که قائل

---

۲۵۸. Kiften.

۲۵۹. ابداع و ایجاد هنر و زیبایی آنگاه است که انسان زیبایی های موجود در عالم طبیعت را کم ببیند و لذا در پی ایجاد آن برمی آید.

۲۶۰. افلاطون در کتاب مهمانی، اصل نهایی را زیبایی مطلق می داند و در کتاب جمهوری آن را با خیر مطلق یاد می کند و هر دو را به عنوان قلّه رفیع عروج عقلانی معرفی می کند.

۲۶۱. برای نمونه ر. ک به: مصباح یزدی، محمدتقی، خودشناسی برای خودسازی، انتشارات در راه حق.

به وجود روح هستند و بین کسانی که منکر وجود آن می باشند. امّا گاهی تعریفی از نفس ارائه می شود که در آن تعریف «تجرّد» اخذ نشده است، در اینصورت ممکن است یک مادی هم قائل به نفس باشد، یعنی بگوید: نفس شیئی است مادّی; یعنی، مثلا ممکن است کسی نفس را چنین تعریف کند: نفس یعنی عامل ادراک و تحریک در آدمی; صرف نظر از درستی یا نادرستی این تعریف، در چنین تعریفی «تجرّد» اخذ نشده است، یعنی گفته نشده که نفس عبارتست از عامل مجرد ادراک و تحریک در آدمی، بلکه گفته شده است که نفس نیروی مدرک و محرّک ما آدمیان است; در این صورت می توان گفت نفس وجود دارد و شیئی است مادّی، و حتی ممکن است نفسِ به همین معنا را شیئی مجرّد و غیر مادی دانست، یعنی هر دو قائل به نفس هستند، منتها یکی آن را مادّی می داند و دیگری مجرد.

با توجه به مطلب فوق باید متذکر شویم که افلاطون هم از کسانی است که در مقامِ تعریف نفس «تجرّد» را در آن اخذ نمی کند، و لذا می تواند بگوید که کسانی قائل به نفس هستند ولی آن را یک امر مادی می دانند، گرچه خودش مخالف با این نظر است و بعداً در مقام ردّ آن برمی آید.

افلاطون می گوید: در باب نفس می توان سه نظر داشت که البته خود وی به نظر سوم قائل است:

۱. ماتریالیزم[۲۶۲] یعنی، ماترمالیزم نفس آدمی نه ماترمالیزم بالمعنی الاعم. صاحبان این نظریه معقتدند نفس آدمی از سنخ مادّه و مادیّات است. مثلا نفس را «هوا» دانسته اند، کسانی هم بوده اند که نفس را «آتش» دانسته اند، و کسانی هم پیدا شده اند که نفس را «اتم» دانسته اند. این دسته قائل به وجود نفس هستند ولی نفس را مادی می دانند.

۲. قول دوم به شبه پدیدارانگاری نفس: قائلند که نفس مفهومی از مقوله مفاهیم نسبی و به تعبیری، از مفاهیم ثانیه فلسفی است. این نظر کسانی است که نفس را به هماهنگی بدن تفسیر کرده اند و این همان نظری است که در کتابهای فلسفه ما، تحت این عنوان که «نفس چیزی جز مزاج نیست»، آمده است. در این نظر گفته می شود بدن آدمی از اجزایی تشکیل شده است که عمدتاً چهار جزء است; وقتی این چهار جزء هماهنگ باشند ما از آن تعبیر به نفس می کنیم، پس نفس همان هماهنگی بدن است و هماهنگی بدن هم به عبارت دقیقتر، یعنی هماهنگی مطلوب میان اجزای بدن. این نظر تا زمان ملاهادی سبزواری(ره) هم در کتابهای فلسفی ما مطرح می شده ولی بعد از او کسی را ندیده ایم که در کتابهای فلسفی این نظر را مطرح کند.

توجه داشته باشید که در این نظریه مراد، هماهنگی بدن است نه هماهنگ کننده بدن والاّ اگر مقصود هماهنگ کننده بدن باشد افلاطون هم آن را قبول دارد.

افلاطون می گوید: اگر کسی قائل به چنین نظری شود در دو محظور قرار می گیرد; اول اینکه: اگر نفس همان هماهنگی بدن باشد، در این صورت هماهنگی یک امر ذو مراتب است، به تعبیر ما مشکک است، یعنی باید بتوان گفت که نَفسِ زید از نَفْس عمرو نفستر است، یا مثلا نفس فلان کس نفسترین نفسهاست. در حالی که هیچکس به چنین حرفی قائل نیست، یعنی هماهنگی همانند نظم می ماند; می توان گفت این اتاق نظم دارتر از اتاق دیگر است؟ با اینکه در باب نفس چنین چیزی گفته نمی شود، یعنی نفس را یک امر مشکک نمی دانند، بلکه یک امر متواطی می دانند. در حقیقت استدلال افلاطون مبتنی است بر فهم متعارف ما آدمیان (Common Sense).

مانع دوم اینکه: اگر چنین بود که نفس به معنای هماهنگی بدن می بود در این صورت «کفّ نفس» چه معنایی داشت؟ او می گوید: ما معتقدیم انسان می تواند بر امیال و اهواء خود حکومت کند، خویشتن داری

---

۲۶۲. Materialism.

کند، اگر بنا باشد که نفس چیزی جز هماهنگی بدن نباشد، در این صورت، تابع بدن است نه حاکم بر بدن، کما اینکه نظم موجود در اتاق، تابع اطاق است. آیا در این صورت، هرگز می توان آن را حاکم بر اتاق تلقی کرد؟ هرگز، همین طور نیز در باب نفس.

حال اگر سودا بر بلغم غلبه نکند و همین طور بلغم بر دَمْ و دَمْ بر صفرا، و شما بگویید نفس یعنی هماهنگ ماندن این چهارتا، کما اینکه سعدی هم می گفت، در این صورت نفس ولیده آنهاست، زاییده نسبتی است که بین آنها وجود دارد و هیچگاه نمی تواند بر آنها حکومت کند، با اینکه همه ما آدمیان قائل به کفّ نفس و ضبط اهواء و امیال هستیم و وقتی چنین است که می تواند کنترل کند، معلوم می شود که نفس چیزی است حاکم بر این اجزاء نه محکوم و متبوع آنها. البته باید توجه داشته باشید که شبه پدیدار انگاری فقط قائل بودن به هماهنگی بدن نیست بلکه یکی از مصادیق شبه پدیدارانگاری نظریه هماهنگی بدن است، همانطور که سه تا از مصادیق نظریه ماتریالیزمِ نفس هوا، آتش و اتم بود; یعنی امکان دارد کسی تعبیری غیر از هماهنگی بدن ارائه دهد و طبق آن باز هم نفس، یک مفهوم ثانیه فلسفی باشد و مصداقی از شبه پدیدارانگاری.

این دو اشکالی که بیان کردیم اشکالی است که «افلاطون» بیان نموده است وگرنه کسی مثل ارسطو به آسانی می تواند جواب دهد که تعبیری این چنانی از نفس، مفهوم نسبی است و مابازاء ندارد، منتها چون این مطلب برای افلاطون فهم نشده بود تنها دو اشکال فوق را مطرح کرده است.

۳. تجرد نفس (Spiritualism): نزدیکی نظر اول و نظر سوّم در این است که هر دو، نفس را مفهومی ماهوی می دانند، منتها در نظر اوّل مفهومی ماهوی است که حاکی از یک امر مادّی است ولی نظر سوّم نفس را مفهومی ماهوی می داند که حاکی از یک امر مجرّد است.

افلاطون برای تحکیم نظر سوّم به ردّ نظر اوّل می پردازد. او کتابی به نام آلسی بیادس[۲۶۳] دارد، در این کتاب نقل مناظره ای است بین سقراط و آلسی بیادس در باب نفس و در همان جا که افلاطون نظر اول را رد کرده است و نظر سوّم را تثبیت می کند و آن را به طرف خود می قبولاند، سقراط احساس می کند طرف او کسی است که گویا قائل به تجرّد نفس نیست، لذا در حالی که قدم می زند از آلسی بیادس می پرسد ما چه چیزی هستیم؟ الآن چه چیزی در حال سخن گفتن با چه چیزی است؟ به عبارت دیگر هویّت ما به چیست؟ هرچه آلسی بیادس می گوید که من و تو چنین چیزی هستیم، سقراط آن را رد می کند، سپس آلسی بیادس اظهار عجز می کند و می گوید پس خودت پاسخ بده، در این هنگام سقراط تمثیلی می کند و می گوید: در مقامِ سخن گفتن، من و تو لفظ به کار می بریم، ما را می گویند مستعمِل لفظ و لفظ را می گویند مستعمَل، آیا هیچوقت کسی می گوید مستعمِل و مستعمَل یک چیزند؟ آلسی بیادس پاسخ می دهد خیر، اینها همیشه دوچیزند; سقراط این پاسخ را پیش خود نگه می دارد، سپس می پرسد: آیا ما از بدنِ خود استفاده می کنیم؟ آلسی بیادس در پاسخ می گوید: آری، ما دستِ خودمان را تکان می دهیم، چشم خود را در حدقه می گردانیم، لبهای خود را حرکت می دهیم و ... سقراط می گوید: معنای سخن شما این است که همه اینها مُستعمَل ما هستند. آلسی بیادس می گوید: آری، چنین است، سقراط می گوید: شما گفتید که مستعمِل و مستعمَل دو چیزند، پس ما غیر از دست هستیم غیر از چشم هستیم و همین طور غیر از سایر اجزاء، چون همه اینها مستعمَل هستند و آنکه اینها را استعمال می کند باید غیر از اینها باشد، پس ما غیر از مجموعه دست و پا و چشم و گوش و دهان و ... هستیم و معلوم می شود که ما غیر از مجموعه بدنمان هستیم؟ پس

---

۲۶۳. *Alcibiadess*.

اولا: در هر  استعمالی، مستعمِل و مستعمَل دو چیزند; ثانیاً: ما بدن خود را استعمال می کنیم; مقدمه سوّمی را هم اضافه می کند و آن اینکه: ما یا فقط بدنمان هستیم یا فقط روحمان، و یا ترکیبی از این دو; سپس می گوید: با توجه به دو مقدّمه قبلی فرض اوّل و فرض سوّم نادرست است، یعنی فرض اول که عبارت بود از اینکه ما بدنمان هستیم نادرست است چرا که معنای آن این است که مشارالیه لفظ «مَنْ» بدن است و این نادرست است چرا که ما پذیرفتیم باید مستعمِل غیر از مستعمَل باشد، فرض سوّم هم که عبارت بود از ترکیب روح و بدن آن هم نادرست است، چرا که طبق آن ما دارای دو جزء می شویم ولی هنوز آن اشکال که مستعمل باید غیر از مستعمَل باشد، سرجای خود باقی است، چون به هر حال یکی از دو جزء بدن است. اگر کسی بخواهد بگوید وقتی لفظ «مَنْ» را به کار می برم ترکیب روح و بدن خودم را اراده می کنم، همان اشکالی که مستعمِل باید غیر از مستعمَل باشد پیش می آید، چرا که در اینجا مستعمِل، خود، بخشی از مستعمَل می شود، با اینکه اساساً باید دو چیز جداگانه باشند، پس مستعمِل باید چیزی غیر از بدن باشد، یعنی یک امر مجرّدِ غیرمادی. گویا در اینجا به یک نوع پدیدار انگاری در بابِ بدن قائل شده ایم، یعنی اگر شبه پدیدارانگاری قبلی، روح را یک عَرَضی برای بدن می دانست (البته عرضی نسبی)، می گوییم در حقیقت این بدن است که برای روح در حکم اعراض است امّا دیگر عرضی نسبی نیست. پس در نظر افلاطون، وقتی به خودم اشاره می کنم، دیگر بدن من و اعضایم مورد اشاره نیستند، فقط روح من مشارالیه من است، به تعبیر او، وقتی شما به خودتان اشاره می کنید و می گویید مَنْ، هیچکس گمان نمی برد که شما به لباسهایتان اشاره دارید، چون همه می دانند که شما لباسهایتان نیستید، پس هر وقت می گوییم «من رفتم» یا «من آمدم» یا «من خوشم آمد» مشارالیه همیشه روح است و بدن همچون لباسی است، لباسی زیر لباسهای ظاهری. پس گویا افلاطون هم به یک شبه پدیدارانگاری قائل است منتها نه به معنای عرض نسبی بلکه به معنای عرض مطلق.

البته توجه دارید که دو اشکال مهم در اینجا بر سخن افلاطون وجود دارد. یکی اینکه: با این معنایی که او گفت، مغایرتِ نفس با بدن اثبات شد ولی هنوز هم امکان دارد که نفس شیء مادّی دیگری باشد غیر از این بدن، و او باید استدلال کند که آن شیء نمی تواند مادّی باشد و با این استدلال این مطلب را نمی توان اثبات کرد.

اشکال دیگر اینکه این مقدّمه که مستعمِل غیر از مستعمَل است، آیا مورد وفاق هست یا نیست؟ بعضی در همین نکته بر افلاطون خرده گرفته اند و گفته اند: اینکه گفته می شود هر مستعمِلی غیر از مستعمَل است، این استفاده از یک نکته زبانی برای بیان یک امر واقعی است، البته شکی نیست که در زبان، فاعل غیر از مفعول است ولی این دلالت نمی کند که در خارج هم آن چیزی که مشارالیه به لفظ فاعل است با آن چیزی که مشارالیه به لفظ مفعول است، لزوماً باید دو چیز باشند. داوری در باب امور واقع (Fact) را نباید با داوری در باب امور زبانی (Language) و به تعبیری قراردادی خلط کرد و این نکته بسیار مهمّی است که ما را از بسیاری مغالطه ها به دور می دارد.

اگر استدلالِ افلاطون درست باشد، علاوه بر اینکه غیریت نفس و بدن و تجرد نفس اثبات شده است، یک چیز دیگر هم اثبات شده است و آن اینکه با ارزشترین بخش وجودی ما هم همان نفس ماست چون همه چیز نسبت به نفس، یک امر بیرونی است، تنها سرمایه ما نفس ماست. این نکته در اخلاقِ افلاطون بسیار مورد تأکید قرار می گیرد، یعنی افلاطون می گوید با ارزشترین چیزی که داریم، نفس ماست. بنابراین وظیفه هر انسانی این است که از این با ارزشترین داراییِ خود استفاده کند، به تعبیری، اصلی ترین کار هر انسان محافظت از تنها سرمایه اش می باشد، و چون تنها سرمایه هر انسانی روح اوست، پس اصلی ترین کار او هم محافظت از روحش می باشد، پس هم اثبات یک امر فلسفی شده است و هم اثباتِ یک

ارزش، برخلاف نظر کسانی مثل صدرالمتألهین(ره). افلاطون درباره تجرد نفس، همین یک استدلال را دارد ولی در باب خلود و نامیرایی نفس در کتاب فایدون، چهار استدلال می آورد.

اینک جای این سؤال هست که آیا نفس به همین تعبیری که افلاطون ارائه داد، دارای اجزاء هم هست یا خیر؟ البته باید توجه داشت که باید از «جزء»، معنای مجازی آن اراده شود وگرنه اگر معنای حقیقی جزء را اراده کنیم با تجرد نفس نمی سازد، لذا از ضیقِ خناق است که تعبیر به جزء می کنیم و به همین دلیل است که افلاطون گاه تعبیر به جزء می کند و گاه تعبیر به بخش و گاه تعبیر به کارکرد ولی باید همه اینها را (خصوصاً تعبیر جزء و بخش) به معنای مجازی گرفت. کلمه جزء، همان قوه ای است که بعدها ارسطو به کار برد.

افلاطون می گوید نفس سه جزء (یا بخش یا کارکرد) دارد:

**۱.** جزء عقلانی نفس یا به تعبیری نیروی عقل; سر و کار این جزء عقلانی اولا و بالذات با کسب معرفت است، افلاطون درباره این جزء عقلانی اوصاف زیاد و بسیار مهمّی ذکر کرده است. می گوید: عالیترین جزء از اجزای عقل ما همین جزء عقلانی است، گاهی گفته است این جزء، جزءِ شبه لاهوتی ماست. گاه آن را جزء شبه الهی مادانسته و گاهی هم گفته است این جزء، جزء غیرفانی ماست که توضیح آن خواهد آمد. مکان این جزء را در سر می داند.

**۲.** جزء اراده و همت; گاهی تعبیر به جزءِ اراده می کند و گاه تعبیر به جزء همت و گاه تعبیر به هر دو، یعنی جزء اراده و همت. این جزء جزئی است که ما را به اخلاق و کسب فضائل اخلاقی می کشاند، یعنی کسانی که فضیلت اخلاقی ندارند، در واقع گویا منقصتشان از جزء عقلانی ناشی می شود، منتها این جزء اراده و همت به خاطر همان منقصت در جزء عقلانی، نقصان می پذیرد که توضیح آن بعداً خواهد آمد. به تعبیری، کسانی که واجد فضائل اخلاقی زیادی هستند، متعالی هستند، جزء عقلانی قویّ ای دارند و به تبع آن، این جزء اراده و همت هم قوی شده است و لذا انسانهایی متعالی می شوند. مکان این جزء را در قلب می داند.

**۳.** جزء شهوانی، جزئی است که فقط و فقط به تمشیت زندگی مادّی انسان و آنچه به بدن مربوط می شود می پردازد، یعنی انسان وقتی غذا می خورد، می آشامد، استراحت می کند، می خوابد، تفرج و گشت و گذار دارد، وقتی ارضای غریزه جنسی می کند، اینها همه مربوط به جزء شهوانی است; یعنی با جزء شهوانی، انسان به تعمیر و مرمّت بدن می پردازد و تحلیلهایی را که روی داده، جبران می کند. مکان این جزء را زیر حجاب حاجز یا به تعبیر امروزی آن، زیر پرده دیافراگم می داند.

امّا ببینیم منظور وی از «جا» چیست؟ عدّه ای تفسیرهای مادّی کرده اند و گفته اند: اینکه می گوییم این جزء جایش اینجاست، یعنی تمام این نیرو در این جا متمرکز شده است، ولی عده ای می گویند: چنین تعبیر و تفسیری درست نیست; چرا که در این تفسیر نفس یک امر مادی می شود، با اینکه ما می دانیم افلاطون مؤکداً قائل به تجرّد نفس است و طبعاً اجزایش هم اجزایی مجردند و در این صورت، اجزاء «جا» نمی توانند داشته باشند. تعبیری که بیشتر شارحان به کار برده اند و بعدها هم در فلسفه اسلامی گاه و بیگاه تکرار شده است این است که گفته اند: گویا توجه روح آدمی در هر کدام از این سه بخش، به یکی از این سه جزء بیشتر است، یعنی کسانی که جزء عقلانی آنها قوت می یابد، گویا تمام توجه نفس، تدبیر و اراده آنها بیشتر متوجه ناحیه سر است، و در جزء اراده و همت، بیشتر متوجه دل است و در جزء سوّم متوجه زیرپرده دیافراگم است، امّا خود افلاطون حرف روشنی در این باب نزده است.

امّا اگر منظور از «جا» را توجه و انعطاف نفس به نقاط ذکر شده بگیریم، کما اینکه مثلا گفته می شود آدمی وقتی پرخوری کند، مطالعه برای او سود چندانی ندارد، قوّه فهم او چندان عالی نیست و التفات نفس بیشتر به پر کردن شکم می شود و در این حال قوه فهم انسان چندان فارغ البال نیست; حتی اگر به چنین معنایی بگیریم، چگونه می توان آن را اثبات کرد؟ ظاهراً تنها راهی که قدما داشته اند و به نظر می رسد افلاطون هم چنین راهی دارد، این است که می بینیم کسانی که در ناحیه سر دچار بیماری می شوند، تفکرشان چندان کارکرد ندارد، ضعف تفکر پیدا می کنند، یعنی وقتی می بینیم در آن ناحیه اختلالی هست، در این جزء هم یک منقصتی پیدا می شود، لذا می فهمیم باید یک ارتباطی بین این دو باشد; و همین طور درباره سایر اجزای نفس نیز چنین استدلالی شده است.

در این استدلال دو نکته وجود دارد: نکته اوّل اینکه کلیّت ندارد، یعنی حتی اگر شکم کسی هم درد بگیرد همان مقدار از تفکر عاجز می ماند که سر درد داشته باشد، و نیز اگر شکم هم از حدّی بیشتر خالی باشد، قوه تفکر کارکردی ندارد. نکته دوّم اینکه این استدلال گویا وحدت ارگانیکی بین اجزاء را نادیده گرفته است، یعنی یک گونه استقلالی برای هر یک از سه بخش در نظر گرفته است که چنین استقلالی مورد قبول دانشمندان فیزیولوژیک نمی باشد.[۲۶۴]

بحث بعدی این است که اگر روان و روح ما اینگونه است، آیا روح و بدن تفاعلی هم دارند یا خیر؟ یعنی، علاوه بر اینکه نفس و بدن غیریّت دارند و یک نوع شرافتی برای روح نسبت به بدن ثابت شد، آیا روح و بدن با یکدیگر تفاعلی دارند یا ندارند؟

افلاطون در این باب قائل به تفاعل است و مخصوصاً سه نمونه هم ذکر می کند که در این سه نمونه، تنها یک امر بدنی سبب پیدایش یک امر روحی می شود و این نشان دهنده این است که بدن بی تأثیر در روح نیست.

**نمونه اوّل:** تربیت بدنی(ورزش); افلاطون می گوید: کسانی که ورزش می کنند، در واقع، در پی تقویت بدن خود هستند ولی خصایص روحی ای هم کسب می کنند و این نشان دهنده این است که تقویت بدن در روح مؤثر است و به گفته فردوسی:

ز نیرو بود مرد را راستی *** ز سستی کژی زاید و کاستی

افلاطون می گوید: آدمی که قوی باشد دروغ نمی گوید (مراد قوت از لحاظ بدنی است)، یعنی انسان وقتی که از لحاظ بدنی ضعف دارد، هر جایی باید آوانس دهد که بدنش لطمه نبیند، مثلا کسی را در نظر بگیرید که تحمل درد و رنج را دارد، اگر چنین فردی را تهدید کردند که یا فلان شهادت دروغ را بده وگرنه آزارت می دهیم، چنین فردی در برابر آن کسی که تحمل مثلا یک روز گرسنگی را ندارد، بسیار دیرتر تن به امر خلاف می دهد. کسانی مثل افلاطون و بعدها «اپیکور» به این نکته توجه داشته اند که پرداختن به بدن، موجب یک قوتی می شود که به واسطه آن قوت بدنی خیلی از کارهای خلاف را انجام نمی دهد; لذا به محض اینکه کلمه ورزشکار را بشنوید، در ذهن شما صفات خوبی مثل مروّت، صراحت لهجه و یاوری از مظلوم از او ظاهر می شود، چرا که عموماً ورزشکاران آن صفات روحی ر ا دارند.

**نمونه دوّم:** «موسیقی»; وی می گوید: موسیقی را همه ما با گوش می شنویم ولی وقتی فردی یک قطعه موسیقی غم انگیز را می شنود، روح او متأثر می شود یا مثلا شما می توانید با موسیقی، کسی را به خواب ببرید یا از خواب بیدار کنید، شادش کنید، تحریکش کنید و ... اینها همه از طریق گوش صورت می گیرد ولی اثر روحی دارد.

---

۲۶۴. برای نمونه ر.ک به: مورگان، روانشناسی فیزیولوژیک، ترجمه محمود بهزاد.

**نمونه سوّم:** «توارث»; در توارث امر جسمی، سبب حالات روحی می شود، شکی در این نیست که وجود انسان غیر از انعقاد نطفه مادّی و جسمانی چیز دیگری نیست، با این حال از طریق همین توارث، روحیاتی پیدا می کنیم که با روحیات دیگر انسانها فرق دارد. شخصی که از پدر و مادری متولد می شود نه تنها در خصوصیات جسمانی شبیه آنهاست، بلکه در خصوصیات روحی هم شبیه به آنهاست.

این سه نمونه، نمونه هایی هستند که خود او ذکر کرده است، البته در باب هر کدام می توان مطالبی را عنوان کرد.

امّا در قسمت عکس مطلب که آیا روح هم بر بدن اثر می گذارد یا نه، افلاطون می گوید: آری، وی اثر عشق را در جبهه، نمونه ای از این امر می داند، وی می گوید: اگر من امپراطور بودم وقتی می خواستم لشکری تشکیل دهم که شکست نخورد و قدرت فوق العاده ای داشته باشد، همه عشاق را در این لشکر می آوردم، چرا که عاشق حتی اگر از سراسر جبهه بر او تیر ببارد، ننگ فرار را بر خود نمی خرد، چون ننگ فرار را انسان از هر ناحیه ای که باشد می تواند تحمّل کند ولی از ناحیه معشوقِ خود، نمی تواند تحمل کند. حاکمان اشتباه می کنند که لشکرهایی درست می کنند، و در لشکرکشی ها زنان را نمی برند، اثر عشق و عاشقی را نمی دانند، عشق و عاشقی سبب می شود که گُرزی که یک عاشق می زند، اثرش صد برابر گرزی باشد که یک آدم فارغ دل می زند. از این نظر، کسانی که عاشقند، بزرگترین سلحشوران هستند، چرا که عشق که یک حالت روحی است یک قوت بدنی فوق العاده ای به فرد می دهد.[۲۶۵]

بعدها فیلسوفان دیگر مثالهای فراوان دیگری زدند، مثلا نمونه اش همین است که می گوییم وقتی شخص شرمنده و خجالت زده می شود، چهره اش سرخ می شود و عرق بر پیشانی اش می نشیند، اینها همه نشانگر تأثیر روح بر بدن است، ولی تنها مثالی که از افلاطون در دست داریم، همین مثال عشق و عاشقی است.

### فضایل روح در نظر افلاطون

افلاطون بعد از آنکه ثابت کرد روح دارای چنین اجزایی است وارد این بحث می شود که فضائل روح کدام است؟ به عبارت دیگر روح اگر دارای چه ویژگیهایی باشد، می توان گفت فلان کس دارای روح فاضله است یا بالعکس دارای روح رذلی است. وی چهار فضیلت عمده برای روح قائل است:

۱. حکمت[۲۶۶](دانایی) در مقابل جهل[۲۶۷](نادانی)

۲. شجاعت و دلیری در مقابل جبن. باید توجه داشت که جبن با ترس بسیار فرق دارد. اولا ترس یک حالت دائم و پابرجا نیست، بلکه امری است که لحظه ای می آید و لحظه دیگر می رود، با اینکه جُبْن یا بزدلی یک ملکه است، چیزی است که در فرد ماندگار شده است. ثانیاً: جُبْن چیزی است که ممکن است یک علت ناشناخته داشته باشد، یعنی شخص ممکن است متعلّق آن را هم نداند; ولی ترس چنین نیست، یعنی هیچ وقت علت ناشناخته ندارد. چنین کسی اگر از او سؤال شود از چه چیزی می ترسی می تواند پاسخ دهد و متعلّق ترس خود را نشان دهد.

۳. عِفّت (خویشتنداری) در مقابل شهوت (لجام گسیختگی)

۴. اعتدال (میانه روی) در مقابل ظلم (بیداد)

---

۲۶۵. ر. ک. به: مهمانی.

۲۶۶. Wisdom.

۲۶۷. Ignorance.

در اینجا دو بحث وجود دارد: ۱) معنای هر یک از این مفاهیم چیست؟ ۲) هر یک از اینها با کدام یک از سه جزء روح ارتباط دارد؟

نکته قابل توجه دیگر این است که اعتدال در نظریه افلاطون را با نظریه «افراط و تفریط» نباید خلط کرد. نظریه افراط و تفریط یا همان چیزی که به آن «قاعده طلایی»[۲۶۸] می گویند، مربوط به «ارسطو» است و به آن قاعده زرّین یا قاعده حد وسط هم می گویند. این نظریه می گوید: هر حالت نفسانی یک افراطی دارد و یک تفریطی، نه افراطش خوب است و نه تفریطش، بلکه تنها «حد وسط» آن مطلوب است. این قاعده را همه علمای اخلاق ما هم پذیرفته اند، از زمان ابن مسکویه تا آثار خواجه نصیر طوسی مثل اخلاق ناصری، اخلاق محتشمی، اوصاف الاشراف، جامع السعاداتِ ملامهدی نراقی و معراج السعادهٔ ملا احمد نراقی نیز آمده است (او در مقدمه کتاب این قاعده را به عنوان رکن رکین در اخلاق می داند).

عجیب این است که با اینکه قاعده حد وسط از زمان ارسطو به بعد مطرح شده و در زمان افلاطون مطرح نبوده است، ولی گاهی افلاطون جملاتی گفته است که گویا ارتکازیِ وی بوده است که امکان دارد کسی به قاعده حد وسط قائل شود، و از قبل او درصدد ردّ آن بر آمده است. لذا وقتی وی از چیزی به نام «شجاعت» یاد می کند، نباید آن را به معنای چیزی گرفت که ارسطو قائل بود، یعنی چیزی بین تهور و جُبن (حالت افراط آن تهوّر است و حالت تفریط جُبْن، و حد وسط را شجاعت گویند). افلاطون می گوید: اگر ما خواسته باشیم بگوییم حد وسط چیزی خوب است و قبل و بعد آن خوب نیست، آن وقت باید از خیلی از چیزها مثل «علم» دست برداشت، چون علم یک چیزی بین افراط و تفریط ندارد. چه حالتی افراط در علم است و چه حالتی تفریط در آن، تا بگوییم این دو بد هستند؟[۲۶۹]

اما حکمت یا دانایی یعنی چه؟ افلاطون معتقد بود ما هیچ چیز را نمی دانیم، بلکه همه چیز را فراموش کرده ایم و وقتی یاد می گیریم، در واقع، چیز نو ظهوری نیست بلکه چیزی است که فراموش کرده بودیم. در اینجا وقتی افلاطون حکمت را در مقابل جهل به کار برد، اوّلا باید حکمت را به معنای «یادآوری» طبق مبنای او در نظر داشت نه «دانایی»، و ثانیاً افلاطون بیشتر به جستجوی برای یادآوری فضیلت قائل است، نظیر اینکه حضرت علی(ع) می فرمایند: «الناس ثلاثه فعالمٌ ربّانیّ و متعلّم علی سبیل نجاهْ و همج رعاع ...».[۲۷۰]

این نکته به چشم می خورد که ائمه ما برای دو گروه فضیلت قائل بوده اند: ۱) عالم و دانشمند; ۲) کسی که در راه تحصیل علم و دانش است گرچه واجد علم نیست ولی طالب آن است. پس یا واجد باشید و یا طالب، یا صاحب باشید و یا تعقیب کننده. بیشتر توجه افلاطون هم به همین قسم دوم است یعنی تلاش برای یادآوری، و منظور از جهل هم قرین همین مطلب، یعنی خودداری از تعلّم و بی میلی نسبت به یادآوری است.

امّا معنای شجاعت از نظر افلاطون، یعنی اگر کسی کاری را خوب یافت، انجام دهد و تبعات آن کار را نیز بر خود، تحمّل کند. مثلا کسی شجاعت دارد که اگر به او سیلی زدند بایستد، نه اینکه فرار کند و ملتزم به تبعات آن نشود. این معنا از شجاعت با آنچه ارسطو بعدها می گفت بسیار فرق دارد.

معنای عفت (خویشتنداری) این است که (البته بنا به تعبیری که از فروید به این طرف رایج است) ما غرایز خودمان را نه سرکوب کنیم و نه لجام گسیختگی آنها را تجویز کنیم، بلکه تنها آنها را ارضا کنیم. یعنی، عفت وقتی حاصل می شود که شهوات فقط ارضا شوند و وقتی لطمه دار می شود که بیش از حدّ به آنها پرداخته شود. شخصی که به دنبال این است که

---

۲۶۸ - Golden Rule

۲۶۹. نظیر این ایراد از سوی جناب استاد آقای محمدتقی مصباح یزدی، البته با مثال تقرّب الی اللّه، در کتاب کلمهٔ حول الفلسفه طرح شده است.

۲۷۰. حکمت ۱۴۷ نهج البلاغه.

خود را گرسنه کند تا چیزی بخورد، چنین شخصی عفیف نیست. عفیف کسی است که آن مقدار چیز بخورد که گرسنگی را برطرف کند، همین طور در مسایل جنسی; یعنی کسی که به گونه ای شهوت خود را برای مسائل جنسی برمی انگیزد، عفت ندارد. توجه دارید که چنین معنایی از عفت با معنایی که ما از آن در دین خود داریم، متفاوت است. مثلا در دین ما اگر کسی با همسر خود هر اندازه مقاربت داشته باشد این خلافِ عفت نیست، بلکه اگر با نامحرمی روابط جنسی داشته باشد، این خلاف عفت است، ولی طبق نظر افلاطون اگر شخصی حتی با همسر خود هم بیش از اندازه نیاز مقاربت داشته باشد، این عملی خلاف عفت است. همچنین عفتی که در دین گفته می شود عادتاً متوجه مسائل جنسی است، اما عفتی که افلاطون از آن سخن می گوید عام است; عفت در خوراک، در خواب و ... را هم شامل می شود. در مقابل این معنای عفت، لجام گسیختگی است.

**ارتباط هر یک از فضائل با اجزای نفس**

اولین فضیلت عمده نفس، حکمت در مقابل جهل بود. افلاطون این فضیلت را به جزء عقلانی نفس مرتبط می داند.

دومین فضیلت، فضیلتِ شجاعت بود. افلاطون این فضیلت را مرتبط به جزء دوم نفس می داند، یعنی جزء اراده و همّت.

سومین فضیلت، جزئی است که از آن تعبیر به اعتدال، عدالت یا خویشتنداری (کف نفس) می نمود، که این را مرتبط به دو جزء از اجزای سه گانه نفس می داند، یعنی مربوط به همکاری جزء دوم و جزء سوّم، یعنی جزء اراده و همت و جزء شهوانی می داند. در اینجا این سؤال پیش می آید که چگونه این امر ممکن است؟ وی می گوید: اگر اراده آدمی به این تصمیم تعلق بگیرد که به امور بدنی در حدّ ضرورت بپردازد، آنگاه شخص دارای وصف اعتدال است، یعنی انسان عادل، انسانی است که درصدد است از امور شهوانی در حد ضرورت استفاده نماید، و به امور بدنی بیش از حدّ ضرورت نپردازد; چنین انسانی عفیف است. از نظر افلاطون این اوصاف (اعتدال، کف نفس، عفت و ...) همه به یک معناست، گرچه بعدها تفکیک پیدا کرد و گفته شد که اعتدال با عدالت دو چیز، و کف نفس هم با اعتدال و عدالت فرق دارد، ولی به هر حال در گفته های افلاطون ابهام وجود دارد.[۲۷۱]

چهارمین فضیلت هم حالتی است که گاهی افلاطون از آن تعبیر به «عدالت» می کند. به عبارت دیگر «عدالت» در نظرِ وی یک مشترک لفظی است، «عدالت» گاه معادل «اعتدال» به حساب می آید و گاهی در مثل این فضیلت، به معنای هماهنگی سه جزء نفسانی به کار می رود. در اینجا ممکن است این سؤال پیش آید که اگر آن سه جزء دیگر هر کدام کار خود را به خوبی انجام دهند، آیا باز هم نیازی به این جزء چهارم هست؟

در اینجا نکته ای گفته شده است که از قبیل یکی از مغالطاتی است که در منطق ذکر شده است و آن اینکه: اگر کسی مثلا بگوید من بهترین نوازنده سه تار، بهترین نوازنده نی، بهترین نوازنده پیانو، و به همین ترتیب بهترین نوازنده هر یک از آلات موسیقی را در کشور جمع می کنم و به هر کدام از اینها می گویم کار خود را انجام دهید، چون اینها از بهترین نوازندگان می باشند، پس به بهترین صورت هم می نوازند. اینجا این نکته وجود دارد که به صرف اینکه اینها از بهترین نوازندگان هستند، دلیل نمی شود که ما یک ارکستر مطلوبی داشته باشیم وگرنه دیگر نیازی به رهبر ارکستر نبود. به این نوع مغالطه، در منطق جدید، مغالطه جزء و کل گفته می شود، یعنی چنین نیست که حکمی که بر اجزا می رود بر کل هم صادق باشد.

از نظر افلاطون، هر که بگوید اگر جزء اول، دوم و سوم از اجزای نفسانی کارشان را خوب انجام دهند، ماهیت کار، خوب از کار در خواهد آمد، در حقیقت قائل به چنین مغالطه ای شده است; لذا افلاطون با این نظر مخالفت می کرد و

۲۷۱. ر.ک به: مولر، ف; تاریخ روانشناسی، ترجمه علیمحمد کاردان، ج اول، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷.

می گفت ممکن است هر کدام از این اجزاء به تنهایی کارشان را عالی انجام دهند ولی حاصل، یک حاصل مطلوبی نباشد. بنابراین ما به یک فضیلت دیگری هم نیاز داریم که آن فضیلت «هماهنگی سه جزء نفس» است.

پس از دیدگاه افلاطون، برای کاربرد مطلوبِ کلّ، کارکرد هر یک از اجزاء، شرط لازم است ولی شرط کافی نیست. برای کفایت باید نوعی همکاری و نوعی تعاطی نیز میان اینها برقرار شود، که این تعاطی هم البته در حالت انعزال وجود نخواهد داشت.

افلاطون می گفت ما این چهار فضیلت را بدین خاطر می خواهیم که فضیلت اوّل به جزء عقلانی، فضیلت دوم به جزء اراده و همت، و فضیلت سوم به جزء اراده و همت بعلاوه جزء شهوانی رسیدگی کند و به فضیلت چهارمی هم که هماهنگ کننده این سه جزء است، نیازمندیم. البته در بحث اخلاق افلاطون به طور مفصل درباره این اجزا و فضیلتها بحث خواهیم کرد.

امّا سؤالی که در اینجا مطرح است این است که افلاطون چه دلیلی بر چهار جزئی بودن نفس داشت؟ عمده استدلال افلاطون، بحث کشمش با خود است. این کشمکش درونی نفس، یک واقعیت تجربی است که افلاطون آن را چنین توجیه می کند: اگر نفس دارای اجزایی نیست، چرا آدمی با خود دچار کشمکش می شود؟

انسان وقتی به گذشته اش رجوع کند، اگر دچار پشیمانی یا حسرت شود، در حقیقت این یک کشمکش درونی است. معلوم می شود که گویا موجودی وجود دارد که کاری را در گذشته انجام داده است و موجود دیگری از آن کار پشیمان است، یا از آن کار مغموم است، و یا اگر در باره آینده خویش دچار ترس شویم، هر کدام از این حالتها نوعی کشمکش درونی شخص است با خودش.[۲۷۲] پس اگر این اجزا را در نفسمان نداشتیم، هیچگاه کشمکش درونی هم نداشتیم. کشمکش درونی نفس، یک واقعیت تجربیِ محسوس ملموس است که توجیه اش به نظر افلاطون این است که نفس اجزایی دارد که کشمکش بین اجزای مذکور صورت می گیرد. اگر ما موجود بسیطی بودیم، دیگر کشمکش معنا نداشت. یک هویت واحد نه دچار پشیمانی از کار خودش می شود و نه هیچ کدام از سه حالت دیگر بر او عارض می شود.

البته کشمکش درونی فقط مختص به نظر کردن به گذشته یا آینده نیست، بلکه در باب «تعارض وظایف» نیز وجود دارد، یعنی در آن واحد نمی دانم چه کنم؟ امثال مرحوم مطهری«ره» هم برای اثبات وجود دو «من» در انسان، به «تعارض وظایف» بیشتر تکیه می کنند تا مسأله نظر کردن به گذشته یا آینده.

در قرآن کریم هم به چندگانگی نفس اشاره شده است؛ در قرآن به «نفس امّاره»،[۲۷۳] «نفس لوّامه»[۲۷۴] و «نفس مطمئنه»[۲۷۵] اشاره شده است، و به نظر می آید که سه نفس داریم یا به عبارتی سه مرحله در نفس داریم، یا هر کدام از ما در حالت نفسانی خاصی هستیم. این آیات بسیاری از عالمان اخلاقِ ما[۲۷۶] را بر آن داشته است که نظر افلاطون را قبول کنند، و طبعاً نفس امّاره بالسوء را بر همان جزء شهوانی در نظریه افلاطون تطبیق کنند و همین طور درباره بقیه اجزاء.

---

۲۷۲. معمولا در باب گذشته، انسان دچار غم و حسرت و در باب آینده دچار ترس می شود، لذا بعضی از مفسران در تفسیر آیه شریفه «الاَ انّ اولیاء اللّه لاخوفٌ علیهم ولاهم یحزنون» گفته اند خوف اشاره به آینده دارد و حزن اشاره به گذشته.

۲۷۳. یوسف / ۵۳.

۲۷۴. قیامت / ۲.

۲۷۵. فجر / ۲۷.

۲۷۶. برای نمونه ر. ک به: نراقی، ملااحمد؛ معراج السعادة، ص ۲۱ ـ ۳۰، انتشارات رشیدی، بی تا.

البته این کشمکش درونی با احساس دوگانگی شخصیت که یکی از بیماریهای شدید روان پریشی[۲۷۷] است فرق می کند. در این بیماری، انسان احساس می کند هم انسان است و هم حیوان، هم مرد است هم زن، هم درختی است و هم خرگوشی، و این البته در یک حالت غیر نرمال و نابهنجار است; ولی کشمکش درونی در حالت نرمال و در فردِ بهنجار موجود است. مسأله کشمکش درونی امری غیرقابل انکار است، منتها توجیه آن امری بسیار پیچیده و مشکل است; افلاطون کاری که می کند، این است که یک واقعیتی را تبیین می کند که خود واقعیّت محلّ تردید نیست، ولی مکانیسم آن مورد شک و تردید است. افلاطون یک مکانیسم بیان می کند، دورکیم به شکلی دیگر، علامه طباطبایی«ره» نیز به یک طریق و همین طور بقیه متفکران.[۲۷۸]

البته باید توجه داشت که وقتی می توان نظریه سه جزئی بودن را ردّ کرد که یک نظریه بهتری به جای آن داشته باشیم، ولی به صرف اینکه نظریه ای دارای ضعف است نمی توان آن را کنار زد. وقتی می توان یک نظریه را با تمام ضعفهایش کنار زد که نظریه دیگری داشته باشیم که این ضعفها را نداشته باشد و همه محاسن آن را هم داشته باشد.

ممکن است گمان کنید با نظریه «النفس فی وحدتها کل القوی» این مشکل حل می شود، ولی خیر، بلکه سؤال همچنان باقی است، یعنی باز سؤال این است که اگر این نفس واحد همه کارها را انجام می دهد چه وقت و از کجا غمزده می شود، چه وقت لائم است و چه زمانی ملوم، لائم و ملوم باید دوئیت داشته باشند، این دوئیت از کجا حاصل می آید؟ افلاطون می گفت: یک جزء لائم است و یک جزء ملوم، تعبیری که خود وی به کار می برد، تعبیر «اسب و ارّابه ران» است. وی می گوید: «انسان کامل» کسی است که ارابه ران وی «عقل» باشد و آن دو جزء دیگر، یعنی جزء «اراده و همت» و جزء «شهوانی» اسبهایی باشند که به این ارابه بسته شده اند و این ارابه ران، آن دو اسب را (دو جزء را) هماهنگ می کند و هم به هر سویی که بخواهد می راند، امّا اگر قضیه به عکس شود، یعنی جزء عقلی یکی از اسبها بشود و یا تنها اسب جزء عقلی باشد، انسان ناقص است و کامل نیست. این تصویری است که وی ارائه می دهد خیلی از وقتها اینگونه کشمکش ها پیش می آید، مثلا شخصی ساعت را کوک می کند که بیدار شود، بیدار هم می شود; امّا دوباره می خوابد. در این موارد به نظر می آید که دو جزء در کشمکش هستند، یک موجود که عزم بیدار شدن می کند و دیگری که می گوید بخواب.

## خلود نفس

افلاطون از کسانی است که به خلود نفس قائل است و در این باب شکی نیست، امّا در خلود نفس دو نظر دارد; گاهی می گوید: نفس به تمامیت خود خالد است و گاه می گوید: تنها یک جزء از اجزای نفس خالد است و آن جزء عقلانی نفس است. برای هر کدام از این دو قول نیز استدلال دارد، منتها یک استدلال در یک کتاب است و استدلال دیگر در کتاب دیگر، و دقیقاً مشخص نیست که کدام نظر، اول و کدام نظر، دوم گفته شده است.

در باب خلود کامل نفس وی می گوید: اگر کسی بگوید که جزئی از نفس خالد است، آنگاه بساطت نفس مورد انکار قرار گرفته است; البته درست است که ما سه جزء برای نفس قائل شدیم ولی این سه جزء نمی توانند از هم جدا شوند، اگر از هم جدا شوند، آنگاه سه جزء کمّی می شوند و اشکال پیش می آید. لذا به نظر می آید که باید تمامیت نفس باقی بماند.

---

۲۷۷. schizophrenia.

۲۷۸. هنوز هم بسیاری از روانشناسان مدّعی اند این مسأله هنوز لاینحل است که چرا ما در حالتهایی، کاری را انجام می دهیم با اینکه می دانیم پشیمان می شویم یا می دانیم کار نادرستی است ولی می خواهیم آن کار را انجام بدهیم و گاهی آن را انجام می دهیم ر.ک به: هورنای، کارل; عصبیت زمانه ما.

استدلال دیگر او این است که: اگر بگویید که تنها جزء عقلانی است که بعد از مرگ باقی می ماند، آنگاه ملتزم شده اید به اینکه نفس بعد از مرگ ناقصتر است از نفس قبل از مرگ، چرا که قبل از مرگ هر کدام از این سه جزء، فعالیتهایی بخصوص را انجام می دادند، و اکنون از این سه دسته فعالیت، فقط فعالیت جزء عقلانی را داریم، و با جدیّت هرچه تمامتر نمی پذیرد که نفس بعد از مرگ ناقصتر از نفس قبل از مرگ باشد.

افلاطون با این دو استدلال بیان می کند که باید همه نفس بعد از مرگ باقی بماند. البته توجه دارید که بعضی از فلاسفه ما مثل بوعلی سینا می گویند: اگر نفسْ بعضی از فعالیتها را انجام ندهد اکمل است. نفسی که صرفاً کار عقلانی می کند اکمل است از نفسی که کار عقلانی می کند و کار شهوانی و خور و خواب هم دارد، ولی افلاطون درست عکس این مطلب را می گوید.

از طرف دیگر استدلال وی بر عدم خلود تمامیت نفس این است که عنصر یا جزء عقلانی، یک میل و کشش نامرئی به طرف عالم صور یا مُثُل دارد، ولی دو جزء دیگر میل به عالم مادّه و مادیات و بدن دارند، یعنی میلشان به امور دنیوی است. به تعبیر او جزء عقلانی به عالم معقولات و آن دو جزء دیگر به عالم نمودها و پدیدارها میل دارند، و چون چنین است، جزء اراده و همت و جزء شهوانی با عقل و فعالیتهای عقلی سروکاری ندارند.

این استدلال بعدها مورد قبول همه نو افلاطونیان قرار گرفت، یعنی کسانی مثل «آمونیوس ساکاس»،[۲۷۹] «فلوطین»[۲۸۰] و همه آنهایی که در پی تجدید مکتب افلاطون برآمدند. در میان مسیحیان هم آگوستین قدیس[۲۸۱] (بزرگترین قدیس مسیحی که دویست سال قبل از حضرت پیامبر اکرم(ص) زندگی می کرد)، این استدلال را قبول نموده است، و بعدها دکارت نیز این استدلال را پذیرفت.

پس در واقع، افلاطون هر دو مدّعا را ردّ می کند، هم بقای تمامیت نفس را و هم خلود جزئی نفس را. قبل از اینکه وارد بحث خلود نفس شویم، ذکر این نکته که آیا وی به کیفر و پاداش هم قائل بوده است یا خیر نیز لازم است. می دانید بحث معاد دو جنبه دارد: یکی بحث جاودانگی روح بعد از مرگ است، و دوّم بحث کیفر و پاداش. ممکن است کسی بُعد اول را قبول داشته باشد ولی بُعد دوم را قبول نداشته باشد، و ممکن است کسی هر دو بُعد را قبول داشته باشد. بعد جاودانه بودن روح بعد از مرگ، جاودانگی دوستی ما را ارضاء می کند، اما بعد دوم، عدالت دوستی ما را. هیچ ملازمه ای در این بین نیست که هر کس اولی را قبول داشت، دومی را هم قبول داشته باشد.

افلاطون معتقد به پاداش و کیفر هم برای نفس بود ولی پاداش و کیفر او از مقوله خاطره زندگی این جهانی است. هیچ در این اندیشه کرده اید که وقتی کار بدی را انجام می دهید، بعد از آن هر گاه آن کار در ذهن شما می آید فوری عرق شرم بر چهره شما می نشیند؟ چه چیزی باعث این عرق شرم شده است؟ هیچ کس شما را تنبیه نکرده است ولی این شرم زدگی به سبب یادآوری عملی است که انجام داده اید; و در مقابل، اگر کار خوبی را انجام داده باشید بعدها که آن کار در ذهنتان می آید سرور و حالت شادی به شما دست می دهد، این سرور و ابتهاج را کسی به شما القا نمی کند. پس پاداش دهنده و پاداش گیرنده، و کیفر دهنده و کیفر گیرنده هر دو یک جورند، حالِ بعد از مرگ هم چنین است. یعنی هرچه از کارهای خیری که انجام داده ایم، یادمان می آید، شاد می شویم و هر چه از کارهای شری که انجام داده ایم، یادمان می آید، ناراحت

---

۲۷۹. Ammonius Saccas.

۲۸۰. Plotinus.

۲۸۱. St. Augustine.

می شویم. به تعبیری خاطره خیر و شری که در این عالم انجام داده ایم ما را شاد و غمناک می کند. پس کسی نیست که ما را تنبیه یا تشویق نماید، گویا قیامت صغرایی در این عالم هست، منتها علت اینکه شادیها و ناراحتیها را به تمامه درک نمی کنیم، در اثر اشتغال ما به دنیاست. همین نکته را علمای ما مثل ابوعلی سینا در مورد خواب هم گفته اند که چه بسا لذات و تلخیهایی که در خواب به ما دست می دهد، بسیار بیشتر از آن مقداری است که در بیداری به آدمی دست می دهد، و این نیست جز به سبب اینکه در خواب، اشتغال ما به دنیا کمتر است.

اما در باب خلود نفس باید توجه داشت که وی چهار استدلال دارد که از درون یکی از این استدلالها، استدلال پنجمی زاییده شده است و لذا به یک معنا باید گفت وی پنج دلیل دارد و به یک معنای دیگر چهار دلیل. استدلال اول و دوّم و سوّم او در رساله فایدون[۲۸۲] است. افلاطون می گوید: وقتی زن و بچه های سقراط با حالت پریشان به دیدار او آمده بودند و ظاهراً دوستان سقراط آنها را آورده بودند تا وی بدین لحاظ تحت تأثیر قرار گیرد و کاری برای نجات خود از مرگ انجام دهد، در این هنگام، سقراط به زن و بچه های خود دستور داد از زندان خارج شوند و بعد گفت شما چرا از مردن من، غمگین هستید، ما نمی میریم، مرگ وجود ندارد، ما منتقل می شویم، از پیش انسانها به پیش خدایان می رویم، آن وقت بدین مناسبت سه استدلال می کند که ما خالد می مانیم. استدلال چهارم وی در رساله جمهوری است که شاید بهترین کتاب افلاطون هم باشد.

آنگاه که او استدلال دوم را می خواهد به پایان برساند، کسی به سقراط اشکالی می کند و آنگاه که سقراط در مقام پاسخگویی برمی آید، سخنی می گوید که گرچه به ظاهر ادامه استدلال دوم به حساب می آید ولی بعدها این استدلال، مهمترین استدلال بر خلود نفس به حساب آمده است.

**استدلال اول:** همیشه ضدّ از ضدّ می زاید، همیشه هر ضدی از دل ضد خود برمی آید. جوانی از دل کودکی و پیری از دل جوانی بیرون می آید، هیچ وقت نیست که پدیده ای حادث آید ولی این پدیده از دلِ ضد خود بیرون نیامده باشد. پس هم مرگ از دل زندگی بیرون می آید و هم زندگی از دل مرگ، چرا که این دو ضد همند. اگر این را بپذیرید لااقل دو چیز را اثبات می شود؛ هم اثبات کرده اید که ما قبل از این جهان زندگی کرده ایم و هم اثبات می شود که ما بعد از این جهان زندگی خواهیم کرد.

تمام قوّت این استدلال به خاطر ابهام در تعریف ضدی است که در اینجا به کار رفته است. در واقع، افلاطون بین تقابلهای مختلف خلط کرده است، یعنی همه متقابلها را ضد فرض کرده است، مثلا گفته است که فرزند از دل پدر بیرون می آید در حالی که نسبت این دو، تضایف است. استدلال در واقع موجه نیست چون مبنا موّجه نیست.

پس مبنای اول استدلال این است که بپذیریم که ضد از دلِ ضد بیرون می آید. مبنای دوم استدلال این است که ما یک سیر دوری بی‌وقفه را هم بپذیریم. به تعبیری چرخ پدیدآمدنهای نو به نو را هم بپذیریم. این مبنای دوم بعدها مورد قبول نیچه[۲۸۳] و عدّه ای دیگر قرار گرفت. پس صرف اینکه ضدی از دلِ ضدی بیرون می آید، کفایت نمی کند بلکه باید علاوه بر این بپذیریم که این یک سیر دوری بی‌وقفه است.

مطلبی که در اینجا رخ می نماید این است که آیا این زندگی که پس از مرگ به وجود می آید تنها یک زندگی است یا خلود؟ اینجاست که گفته شده در اینجا جاودانگی و خلود به معنای زندگی پس از مرگ اثبات شده است، چون جاودانگی دو معنا دارد، اوّل: زندگی پس از مرگ؛ دوّم: زندگی بی نهایت پس از مرگ. این استدلال بر فرض که درست باشد و هر دو

---

۲۸۲ - Phaidon.

۲۸۳. F.W.Nietzsche (1900. 1844) فیلسوف و شاعر آلمانی،

مقدمه آن را هم بپذیریم تنها زندگی پس از مرگ را اثبات می کند نه زندگی بی نهایتِ پس از مرگ را. البته افلاطون نسخ را قبول ندارد ولی لازمه این سخن شباهتی با نظریه نسخ به معنای عام دارد که فیثاغورسیان می گفتند.

**استدلال دوّم:** استدلال دوم دو مقدّمه دارد. مقدمه اول: ما علم به معقولات، یعنی مفاهیم کلی داریم. مقدمه دوّم: ما در عالم محسوسات علم به معقولات حاصل نکرده ایم، چون اصولا در دنیا معقولی وجود ندارد تا ما علم به آن حاصل کنیم، امور دنیوی همه محسوس اند; بلکه آنها را از زندگی قبل از دنیا کسب کرده ایم، پس معلوم می شود که ماقبل از زندگی این جهانی، زندگی ای در جهانی دیگر داشته ایم. مقدمه دیگری اضافه می کند و می گوید: هرچیزی که ازلی باشد ابدی هم هست و چون ما ازلی بوده ایم ابدی هم خواهیم بود.

درباره استدلال فوق به نظر می رسد یک شیء حالت ازلی داشته باشد یا ابدی، چهار صورت فرض می شود:

الف) هم ازلی باشد و هم ابدی;

ب) ازلی باشد ولی ابدی نباشد;

ج) ازلی نباشد ولی ابدی باشد;

د) نه ازلی باشد و نه ابدی.

افلاطون، در حقیقت، با استدلال دوم می خواهد فرض دوّم را ردّ کند و بگوید مصداق ندارد، اگر چیزی ازلی بود حتماً ابدی هم خواهد بود. شق اول را هم ما قبول داریم و هم افلاطون. شق سوم را هم افلاطون نفی می کند، منتها استدلال، به آن مربوط نمی شود، ولی ملاصدرا در این باره با افلاطون مخالف است چرا که می گوید: روح جسمانیهٔ الحدوث است ولی روحانیهٔ البقاء.

سؤال در اینجاست که چه استدلالی وجود دارد که اگر یک شیء ازلی بود باید لزوماً ابدی هم باشد؟ در اینجا اگر مراد از ازلی این باشد که چیزی در طول تاریخ هرچه به عقب برمی گردیم وجود داشته است، یعنی عمرش بی نهایتِ زمانی است از طرف گذشته، هیچگاه از این سخن برنمی آید که اگر چیزی دارای بی نهایتِ زمانی در گذشته بود، بی نهایتِ زمانی در آینده هم باشد، یعنی ابدی هم باشد. اما اگر معنای ازلی این باشد که اصولا درگذشته در ظرف زمان نبوده است، آن وقت از این برمی آید که در آینده هم در ظرف زمان نباشد و از آنجایی که معلوم نیست مراد افلاطون از ازلیو ابدی چیست و کاملا سخن وی مبهم است، لذا استدلال او هم مبهم خواهد بود.

در اینجاست که کسی بر سقراط اشکال می کند و او در جواب مطالبی می گوید که خود یک استدلال جداگانه ای محسوب می شود. ارکان این استدلال از این قرار است که:

۱. نابود شدن هر چیزی یک معنا بیشتر ندارد و آن اینکه اجزای آن چیز از یکدیگر جدا شوند. به تعبیر دیگر; وقتی گفته می شود A نابود شده است که A هیأت ترکیبی خود را از دست داده باشد، حال خواه یک هیأت ترکیبی و تألیفی جدید به خود گرفته باشد یا نگرفته باشد. در زندگی روزمره این فقره استدلال پذیرفتنی است. مثلا اگر صندلی دسته اش جدا شود، پایه های آن از هم جدا شوند، اجزای دیگر آن هم از یکدیگر جدا شوند، دیگر به این صندلی نمی گویند، پس نابود شدن صندلی، یعنی جدا شدن اجزای آن و از دست رفتن هیأت ترکیبی صندلی، نه به معنای آنکه اجزایش نابود شوند و از بین بروند. حال اگر با همین اجزای جدا شده، یک شیء دیگری غیر از صندلی هم بسازید، باز صندلی نابود شده است.

بنابراین، وقتی گفته می شود انعدام، به نظر می آید که در زندگی روزمره معنای آن چیزی جز تفرّق اجزا نباشد. از دست رفتن هیأت ترکیبی یک جسم، یعنی انعدام آن جسم.

۲. اگر چیزی ذو اجزا نباشد، نابود شدنی نیست، چرا که تفرق اجزا در مورد آن معنا ندارد، و انعدام هم که چیزی جز تفرق اجزا نبود، پس انعدام درباره آن معنا ندارد، پس اگر چیزی بسیط باشد، تفرق اجزای هم نخواهد داشت و انعدامی هم ندارد.

۳. نفس ذو اجزا نیست، بلکه بسیط است. به این دلیل که هیچوقت نمی توان گفت نفس کسی در طرف راست او قرار دارد یا در طرف چپ او، بالای بدن او قرار دارد یا پایین آن؛ و اگر چنین باشد، نفس در همه جای بدن هست و اگر در همه جای بدن باشد، پس باید چیز یکپارچه و بسیطی باشد. اینکه ما احساس می کنیم هر جزئی از نفس در جایی از بدن قرار ندارد، یعنی احساس می کنیم روح، یکپارچه است این مطلب به ما می فهماند که روح بسیط است، و از ضمّ این مقدمه به سابق نتیجه می گیریم که نفس از میان رفتنی نیست.

به این استدلال سه اشکال عمده کرده اند که دو اشکال آن از قدیم الایام مطرح بوده است و یک اشکال را هم کانت مطرح کرده است.

**اشکال اول:** انعدام به معنای تفرق اجزا، یکی از انحاء انعدام است، ولی انعدام شکلهای دیگری نیز دارد، انعدام تنها تفرق اجزا نیست.

**اشکال دوم:** دلیلی که بر بساطت نفس می آورید، کافی نیست، حتی اگر قبول کنیم که انعدام، منحصر در تفرق اجزا باشد. چون اگر شما از کسی که از دانش فیزیولوژی چیزی نخوانده است، بپرسید کبد تو کجاست؟ این شخص هیچگاه نمی تواند جایی مشخص از بدنش را به عنوان محل کبد نشان دهد، ولی صرف اینکه وی نمی تواند جای بخصوص را نشان دهد، دلیل بر این نیست که جای خاصی هم ندارد. حال ممکن است شما بپرسید درست است که آن انسان عامی نمی تواند جای کبد را نشان دهد، ولی در پاسخ می گوییم: هیچ معلوم نیست که پیشرفت روانشناسی هم روزی نشان دهد که جای روان در کجاست.

پس اگر ما نمی توانیم جای روح را معین کنیم، دلیل بر این نمی شود که حتماً جایی هم ندارد، بلکه دو احتمال در اینجا می رود: ۱ ـ اصولا جایی نداشته باشد و این همان چیزی است که شما می خواهید ۲ ـ جایی دارد و بعدها معلوم می شود، امّا فعلا نمی دانیم جای آن کجاست. با وجود این دو احتمال نمی توان مثل شما استدلال کرد و استدلال شما کافی نیست.[۲۸۴]

**اشکال سوم:** داستان آن از این قرار است که بعد از آنکه افلاطون آن را بیان کرد، افراد فراوانی در صدد نقد آن برآمدند تا نشان دهند این استدلال، استدلال درستی نیست. همزمان با کانت یک فیلسوف آلمانی به نام مندلسون[۲۸۵] درصدد برآمد که استدلال افلاطون را چنان تقریر و بازسازی کند که هیچ کدام از اشکالات مطرح شده به آن، وارد نباشد و به نظر آمده بود که مندلسون استدلال افلاطون را از همه اشکالها نجات داده است. کانت، مندلسون را از این بابت که وی بهترین صورت ممکن را به استدلال افلاطون داده است تحسین نمود ولی معتقد بود بر همین روایت نیز اشکال وارد است.[۲۸۶]

---

۲۸۴. البته باید توجه داشت فرق است میان اینکه شخص عامی مثلا جای کبد را نمی یابد و اینکه شخص می یابد نفس در همه جای بدنش هست. به تعبیری، عدم وجدان کبد در یک جای خاص، یک حرف است و وجدان نفس در همه جای بدن یک حرف دیگر. این اعتراض، اعتراضی است که دیلتای (Dilthey) روانشناس معروف آلمانی به سخن اشکال کننده نموده است، یعنی در حقیقت، قیاس کبد به نفس، قیاسی مع الفارق است.

۲۸۵. Mendelsson.

۲۸۶. کانت، ایمانوئل؛ سنجش خردناب، ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی، ص ۴۸۵ ـ ۴۹۵.

اشکالی که کانت در اینجا بر مندلسون و افلاطون می کند این است که شما خیال کرده اید که تنها چیزهایی که «چندی پهنارو» دارند قابل انعدامند، ولی باید بدانید چیزهایی که «چندی پهنارو» ندارند ولی «چندی ژرفارو» دارند، اینها هم می توانند نابود شوند ولی نه از راه تفرق اجزا.

چندی پهنارو، یعنی چیزی که در سطح کمیّت بردار باشد و چندی ژرفارو، یعنی چیزی که ولو در سطح، گستره ای ندارد ولی در درون و عمق دارای کمیت است. اگر خواسته باشیم چندی پهنارو و ژرفارو را به تعبیر واضحتر اما بالطبع با کمی مسامحه بیان کنیم، به جای چندی پهنارو، همان کمیّتهای سه گانه، یعنی طول و عرض و ارتفاع را در نظر بگیرید و به جای چندی ژرفارو، همان شدّت و ضعف و اشتداد را.

کانت می گوید: اگر شما فرض کنید در یک کلاس مطلبی را یاد بگیرید، تا وقتی در کلاس هستید، حضور ذهن قوی دارید، چند ساعت دیگر ممکن است حضور ذهن شما نسبت به آن مطلب کمتر باشد، و همین طور به مرور زمان کمتر و کمتر می شود تا اینکه مثلا سی سال دیگر گویا این مطلب را هیچگاه از کسی نشنیده بوده اید. در اینجا هم علم شما منعدم شده است ولی آیا انعدام آن به این خاطر بود که «چندی پهنارو» داشت؟ علم هیچگاه طول و عرض و ضخامت ندارد، بلکه از بین رفتن آن بدین صورت است که علم ابتدا شدید بود، بعد ضعیف شد و همین طور ضعیفتر و ... حال که چنین است، ممکن است در باب نفس ما نیز چنین باشد، یعنی گرچه طول و عرض و ضخامت یا چندی پهنارو ندارد، ولی به همین شکل نابود شود، یعنی اندک اندک مانند یک معلومی که بعد از بیست سال مجهول می شود، آن هم از بین برود. مندلسون اگر بخواهد خلود نفس را اثبات کند، باید اثبات کند که نفس «چندی ژرفارو» هم ندارد. کانت می گفت: علاوه بر اینکه نمی توانید چنین امری را اثبات کنید، باید بدانید که نفستان «چندی ژرفارو» دارد، اشتداد دارد، از موجوداتی است که اشتداد وجودی پیدا می کند و به تعبیر قرآنی آن «وَمَنْ نُعَمِّرهُ نُنَكسْهُ فِي الْخَلْق» یعنی روز به روز رو به ضعف می رود.

این استدلال کانت نه تنها در این بحث کاربرد دارد، بلکه در بسیاری از موارد دیگر در فلسفه نیز کاربرد دارد. در هر موردی که ما با یک امری که اشتداد وجودی می یابد سروکار داریم، این انتظار می رود که در اثر ضعف وجودی که احتمالش برای آن می رود، آن امر نابود شود و نابود شدن آن هم به لحاظ این ضعف وجودی باشد نه از راه تفرّق اجزا و به هم خوردن هیأت ترکیبیه آن.

به نظر می رسد استدلال کانت بر اینکه یک نوع دیگری از انعدام نیز وجود دارد سخنی صحیح است، ولو اینکه بر مورد نفس صادق نباشد.

**استدلال سوّم:** هر چیزی با یکی از صورتها در عالم صور، شباهت دارد یا از او سهم می برد، و هر چیزی تا همان چیزی است که هست، طبعاً از صورت دیگری بهره نمی برد و به صورت دیگری شباهت ندارد. قبلا هم گفتیم که یک شیء تا وقتی همان شیء است، به صورت دیگری تبدّل پیدا نمی کند، حال در مورد نفس می گوییم: نفس دارای صورت حیّ است و تا وقتی که نفس است، به هیچ صورت دیگری شباهت پیدا نمی کند و اگر چنین باشد، پس نفس به صورت موت هم شباهت پیدا نمی کند و شباهت خود را همچنان با صورتِ حیات حفظ می کند، و این یعنی نفس تا وقتی نفس است از میان رفتنی نیست و نمی میرد.

در این استدلال کوتاه دو اشکال وجود دارد، یکی اشکال مبنایی; دوم اشکال بنایی. اشکال مبنایی همان اشکال بر نظریه افلاطون است که می گوید: هر محسوسی با یک معقولی در عالم مثال نسبتی دارد، نسبت مشارکت یا مشابهت.

و اما اشکال بنایی، اینکه شما می گویید هر چیزی تا وقتی همان چیز است که هست، تا آن وقت، به شیء دیگری تبدّل پیدا نمی کند، معنایش این است که نفس تا وقتی که نفس است به صورت دیگری غیر از صورت حیات، شباهت و تبدّل پیدا نمی کند، ولی سخن این است که از کجا این ضمانت وجود دارد که نفس همه وقت بدین صورت باقی می ماند؟ چگونه می توان احتمال عدم تبدّل به چیزی غیر از نفس را در طول زمان منتفی دانست؟

البته توجه دارید که در این استدلال سوم فرقی بین نفس و سایر اشیاء گذاشته شده است، و آن اینکه گویا «بودن» از ذاتیات نفس است، و هیچ شیء دیگری نیست که «بودن» جزء ذاتیاتش باشد. به نظر می رسد هر دو اشکال بر این استدلال وارد است.

**استدلال چهارم:** این استدلال دارای ارکانی است:

■ **رکن اوّل** : آیا خوب و بد وجود دارد یا ندارد؟ مراد از خوب و بد، لفظ آن و مفهومی که از آن به ذهن می آید، نیست چرا که واضح است وقتی ما لفظ خوب و بد را استعمال می کنیم، مفهومی از آن را در ذهنِ خود داریم، بلکه صحبت بر سر این است که آیا چنین نیست که خوب و بد، دو لفظ بی مصداق باشد، همچون سیمرغ که مفهوم آن در ذهنمان انعقاد پیدا می کند ولی مصداق ندارد. سقراط پس از طرح این سؤال می گوید: شکی نیست که خوب و بد وجود دارد، یعنی هم لفظ، هم معنا و هم مصادیق خوب و بد را داریم ولی ملاک خوب و بد چیست؟ قبلا گفتیم که برای یافتنِ مصداق، ملاک لازم است، صرف تعریف کافی نیست، چرا که تعریف صرفاً مفهوم را روشن می کند و از ابهام خارج می کند. برای تشخیص مصداق به ملاک احتیاج داریم. سقراط به دنبال ملاک می گردد و بعد از بحثهای طولانی با طرف مقابل به این نتیجه می رسد که:

■ **رکن دوم** : «خوب»، هر امری است که چیزی را بر پای می دارد، و «بد» هر امری است که چیزی را از میان می برد. یعنی اگر به فرض یک عاملی ساختمانی را از بین ببرد، می گوییم این امر بد است، و به هر عاملی که دست اندر کار قوام و بقای آن ساختمان باشد، می گوییم آن خوب است. از این رکن دوم این نتیجه را می توان گرفت که:

■ **رکن سوم** : خوب و بد یک امر نسبی است، ممکن است یک امری برای یک شیء خوب باشد و برای شیء دیگر بد. پس مرادمان از نسبی در اینجا نسبی به حسب اشخاص است. هر نوع از انواع موجودات خوبیهایی به حسب خودش دارد و بدیهایی به حسب خودش.

■ **رکن چهارم** : یک چیز یا از میان نمی رود یا فقط توسط بدهای نوع خودش از میان می رود. یعنی یک ساختمان یا از میان رفتنی نیست، یا از بین رفتنی هست. اگر از بین رفتنی باشد به واسطه بدهای خودش می باشد؛ بدهایی که تعلق به نوع او دارد. مثالی که خود وی می زند این است: هیچوقت عقرب توسط سموم مارها از میان نمی رود و هیچوقت مارها توسط سمومی که مختص به عقربهاست از میان نمی روند. اگر گفته شود امکان دارد یک سمّی باشد که هم مار را از بین ببرد و هم عقرب را. وی می گوید این نشان می دهد که بدی مربوط به هر دو است، یعنی هم بدی مار است و هم بدی عقرب. پس هر چیزی، به واسطه بدیهای نوع خودش از میان می رود. او با این بیان به سراغ نفس می رود:

■ **رکن پنجم** : اول چیزی که در مورد نفس می گوییم این است که نفس توسط بدیهای چیز دیگر از میان نمی رود. معنای این سخن آن است که نفس توسط بدیهای بدن از میان نمی رود. بدیهای بدن عبارتند از: سوختگیها، بیماریها، ضعفها و ... سقراط اشکالی به خودش وارد می کند و بعد آن را جواب می دهد. اشکال اینکه: یک غذای فاسد را اگر انسان بخورد،

می میرد، در اینجا می بینیم چیزی که غذا را فاسد کرده بود، وقتی من آن را خوردم من را هم فاسد می کند و از بین می برد. پس بدن از میان رفت و نابود شد اما توسط بدیهای چیز دیگر. او سپس جواب می دهد: باید توجه داشت که آن چیزی که بدی غذا است مثلا تندی آن است، و آن چیزی که برای تو بد است غذای تند است. پس آنچه بدن شما را از بین برده، تندی نبوده است بلکه غذای تند بوده است. پس امکان ندارد که چیزی که بدی چیزی دیگر بوده است، بدی برای بدن شما هم باشد.

نفس ما از سه حال خارج نیست: ۱. از میان رفتنی نیست. ۲. توسط بدیهای بدن از میان رفتنی است. ۳. توسط بدیهای خودش از میان رفتنی است. دو حالت آخر با استدلال نفی می شود، حالت اول باقی می ماند که مطلوب ماست. اما اینکه نفس توسط بدیهای بدن از میان برود، هیچوقت چنین چیزی صحیح نیست، چرا که گفتیم هر چیزی فقط با بدیهای خودش از میان می رود نه با بدیهای شیء دیگر.

امّا اینکه نفس با بدیهای خودش از میان برود، باید ببینیم بدیهای روح چه چیزهایی هستند؟ بدیهای روح همان رذایل چهارگانه است، ولی بدانید که نفس با بدیهای خود از میان نمی رود، چرا که شما دیده اید و بوده اند پادشاهانی که چقدر این رذایل چهارگانه در وجودشان بوده است. ظلمهایی کردند ولی روحشان از میان نرفته و باقی بود. چقدر افسار گسیختگی در شهوت داشتند، ولی با این همه روحشان سر جای خودش بود. چقدر دروغ گفتند ولی روحشان باقی بود. اگر قرار بود نفس با بدیهای خود از میان برود، می بایست هیچ دروغگویی زنده نماند، ولی خلاف آن را مشاهده می کنیم. پس روح با بدیهای خود هم از میان رفتنی نیست. پس اگر روح با بدیهای بدن از میان نمی رود (طبق مقدمه چهارم) و با بدیهای خود هم از میان نمی رود (طبق تجربه ای که داریم) پس فرض اول باقی می ماند، یعنی روح از میان رفتنی نیست.

به نظر می آید این استدلال یکی از ضعیفترین استدلالهایی باشد که می توان بر خلود نفس اقامه کرد، چرا که اولا صدر و ذیل استدلال با هم سازگار نیست، در فقره دوم می گوید: بد آن چیزی است که شیء را از میان می برد، ولی در فقره آخر می گوید روح با بدیهای خودش از میان نمی رود، یعنی شما قبول کرده اید که بدی ای وجود دارد که چیزی را از میان نمی برد.

این اشکال، اشکالی است که از همان زمان به افلاطون شده است. به تعبیر دیگر، افلاطون یا باید تعریف دیگری از خوب و بد ارائه دهد یا اگر خوب و بد معناشان همین است، نمی توان گفت روح با بدیهای خودش از میان نمی رود.

ثانیاً این نکته که بدیهای یک شیء تا به یک درجه از تکاثر و تجمع نرسند، روح را از میان نمی برند، در مورد روح هم صادق است، یعنی بدیهای روح هم تا به یک درجه از تکاثر نرسند، روح را از میان نمی برند. چه بسا، از بین نرفتن آن پادشاه ظالم به این دلیل باشد که بدیهای نفس او به آن درجه از تجمع نرسیده است.

ثالثاً (که مهمترین اشکال هم همین است) از بین رفتن روح به چه معناست؟ چه بسا کسی روحش مدّتی پیش، از میان رفته بوده و ما خبر نداریم. چه تعریفی از زنده بودن و مرگ روح دارید؟ کسانی بعد از افلاطون گفته اند: زنده بودن روح به امیدوار بودن روح است و روح بی امید روحی است مرده، گرچه زندگی زیست شناسانه داشته باشد.

کسانی هم گفته اند: زنده بودن روح به معنای این است که دارای معنا باشد، اگر روحی در بودنِ خودش معنایی نمی یابد، این روح از میان رفته است. این همان مکتبی است که امروزه به آن مکتب «معنا درمانی» (Logotherapy) می گویند.[۲۸۷]

البته معیارهای دیگری هم به دست داده اند که برای اطلاع بیشتر می توانید به کتاب روانشناسی کمال نوشته «دوآن شولتز»[۲۸۸] با ترجمه گیتی خوشدل مراجعه کنید. البته باید توجه داشت که زنده بودن روح به معنای زنده بودن بدن نیست ولی این معیارها درست باشند یا نادرست، اشکال فوق بر استدلال افلاطون وارد است که معنای زنده بودن روح را معین نکرده است.

### فلسفه اخلاق از دیدگاه افلاطون

افلاطون یکی از کسانی است که سعادت آدمی را یک امر مخلوط و آمیخته نه یک امر بسیط و یکپارچه تلقی می کند. قبلا اشاره کردیم که فیلسوفان اخلاق از نظر اینکه غایت زندگی آدمی را به چه می دانند به دو دسته عمده قابل تقسیمند: یک دسته می گویند که غایت زندگی آدمی به دست آوردن یک چیز است و کسانی دیگر می گویند غایت زندگی آدمی به دست آوردنِ بیش از یک چیز است. کسانی که طرفدار این نظریه اند و قائلند که غایت زندگی آدمی یک امر مرکب است، اینها را قائلان به «آمیزه»[۲۸۹] می نامند، یعنی می گویند غایت زندگی انسانی رسیدن به حالتی است که آن حالت، جمع چند چیز است.

جمع چند چیز را به دو گونه می توان تفسیر کرد، یکی اینکه غایت زندگی رسیدن به یک امر مرکب و ذو اجزاست، و گاهی هم رسیدن به سعادت را رسیدن به چند چیز تفسیر می کنند. این فقط اختلاف در مقام تعبیر است. در مقابل این نظریه، اگر کسی بگوید انسان در زندگی اخلاقی خود چنان باید مشی کند که لذّت عایدش شود، این نظر در واقع برای زندگی انسان یک غایت یگانه قائل است و آن هم لذّت است.

افلاطون از کسانی است که معتقدند سعادت ما آمیزه ای از چند چیز است، که عبارتند از: ۱ ـ معرفت عقلی ۲ ـ لذت بدنی و حسّی، یعنی انسانی سعادتمند است که از این دو چیز کاملا بهره مند باشد. در باب هر کدام از اینها توضیحاتی را بیان می کنیم.

در باب لذّت بدنی و حسّی، افلاطون اعتقادش بر این نیست که بتوان گفت خیر و شر معادل لذّت و ألم است. یعنی، این مطلب را قبول ندارد که هر چیزی که لذّت بخش است از لحاظ اخلاقی هم خیر است و هر چیزی که ألم آور است از لحاظ اخلاقی هم شر است. بنابراین، صحیح نیست بگوییم: خیر برابر با لذّت و شر برابر با الم است، لذا هر لذتی خیر نیست و هر شرّی الم نیست. اگر چنین باشد، این سؤال پیش می آید که پس کدام یک از لذّات، خیر است؟ وی در پاسخ می گوید: لذّاتی خیرند که سه ویژگی زیر را «علی وجه الجمعیه» داشته باشند:[۲۹۰]

---

۲۸۷. مکتب معنا درمانی از روانشناس و روانپزشک معروف، ویکتورفرانکل است. از او چند کتاب به زبان فارسی ترجمه شده است، از آن جمله: انسان در جستجوی معنا با ترجمه نهضت صالحیان و مهین میلانی یا با ترجمه بهتر اکبر معارفی; و نیز پزشک و روح ترجمه سیف بهزاد.

۲۸۸. Duan Schultz.

۲۸۹. Mixture.

۲۹۰. لذّت، اساساً عبارت است از طرز تلقّی ما نسبت به داشته هایمان. داراییهای ما امور نفسانی نیستند ولی طرز تلقی ما نسبت به آنها یک امر نفسانی است. مثلا اگر شما غیر از منزل خودتان، خانه دیگری را ندیده و نداشته باشید، از خانه خود لذّت می برید ولی اگر روزی منازل زیباتر و وسیعتری را ببینید، شاید طرز تلقی شما نسبت به خانه خودتان عوض شود. با اینکه خانه تغییری نکرده است ولی از آن دیگر لذّت نمی برید، همین طور ممکن است این امر در کتاب یا نوشته ای در موضوعی خاص باشد.

۱. لذّتی خیر است که به دنبال خودش درد و رنجی نیاورد. پس لذّاتی که مستتبع اَلمی هستند، هر چند لذّت بخش باشند ولی خیر نیستند.

۲. لذّت اگر بخواهد خیر باشد باید با گناه آلوده نشود. لذّاتی که با گناه آلوده می شوند خیر نیستند. پس اگر با دزدی بتوان خوراک لذیذی را فراهم کرد و خورد و از آن لذّت برد، آن لذّت خیر نیست.

۳. لذّت اگر بخواهد خیر باشد باید با اعتدال همراه باشد، افراط در لذّت آن را از خیر بودن می اندازد. چنانچه لذّتی از حدّ اعتدال فراتر رفت از لذّت بخشی نیفتاده است، امّا از خیر بودن ساقط شده است.

اگر سه شرط فوق با هم فراهم آیند، آن وقت خیر هم حاصل شده است. حال سؤال این است که اگر لذّتی با چنین ویژگیهایی فراهم آید، آیا باید به دنبال چنین لذّتی نیز بود یا اینکه می توان آن را رها کرد و فرو گذاشت؟ وی می گوید: اگر لذتی سه ویژگی فوق را داشت، انسان باید آن را کسب کند و دنبال نماید. اهمال در چنین لذّاتی جایز نیست.

نکته ای که در اینجا وجود دارد مربوط به ویژگی دوم است که افلاطون می گفت: گناه نباید همراه لذّت باشد. وی چه تعریفی از گناه دارد؟ به نظر افلاطون گناه یعنی انجام ندادنِ آنچه خدایان به آن فرمان داده اند و انجام دادن آنچه خدایان ما را از آن بر حذر داشته اند. او یک تعبیر دینی و مذهبی از گناه ارائه می دهد نه یک تعبیر اخلاقی و روانشناختی;[۲۹۱] یعنی گناه شامل آن بخش از اعمال دینی می شود که جنبه شعائری دارند، وگرنه آن بخش که جنبه اخلاقی دارد، خارج از دین است و بیرون از امر و نهی خدایان.

به طور کلی ما در هر دینی، دو سنخ اعمال داریم. یک دسته اعمالی که انجامش بخاطر این است که ما متدین به این دین خاص هستیم، بر ما لازم است و گرنه اگر ما متدین به دین دیگر بودیم، آنها را انجام نمی دادیم، مثلا غسل و نماز و دعاها و مراسم دیگری که چون مسلمان هستیم انجام می دهیم، و گرنه اگر مسیحی بودیم آنها را انجام نمی دادیم یا آنها را به صورت دیگری انجام می دادیم. به این دسته اعمال، «اعمال شعائری» آن دین[۲۹۲] می گویند.

دسته دوم اعمالی است که اختصاصی به دین خاصی ندارد، بلکه در همه ادیان وجود دارند; مثلا همه ادیان می گویند: عدالت بورزید، راست بگویید، به مردم خدمت کنید، منضبط باشید و ریا مورزید، به اینگونه اعمال که در هر دینی وجود دارد، «اعمال و دستورالعملهای اخلاقی»[۲۹۳]می گویند. در اینجا «اخلاقی»، یک اصطلاح خاص در برابر شعائری است و با آن اخلاقی که در فلسفه اخلاق گفته می شود، تفاوت دارد. وجود شباهت ادیان عمدتاً در همین دستورالعملهای اخلاقی می باشد. اگر اختلافی در ادیان هست، مربوط به اعمال شعائری آنها می باشد.

حال وقتی تفسیر افلاطون را از گناه ملاحظه می کنیم، در می یابیم که وی تعبیری از گناه ارائه کرده است که ارتباط با اعمالِ شعائری پیدا می کند، چرا که بقیه اعمال، یعنی اعمال اخلاقی را کسی به دلیل اینکه امر و نهی خدایان است، انجام

---

۲۹۱. البته در روانشناسی، گناه یعنی زیرپا گذاشتن فرمها و قواعدی که شخص در رفتار خود با دیگران و جامعه و رفتارهای شخصی خویش مقرر کرده است، ولو اینکه از نظر دین گناه نباشد. پس در روانشناسی به زیرپا گذاشتن هنجارهایی که خود وضع نموده یا قبول کرده ام گناه گویند. پس اگر عملی را انجام دهیم، گرچه از لحاظ دینی گناه باشد، ولی در درون خود دچار کشمکش نباشیم، در اصطلاح روانشناختی به آن گناه نمی گویند; اما بر عکس اگر مرجع تقلید ما به فرض گفته باشد گذاشتن دست تر به اهل کتاب اشکالی ندارد، ولی کسی با خود قرار گذاشته باشد به اهل کتاب دست تر نگذارد، از لحاظ دینی دچار گناه نشده، اما در اصطلاح روانشناختی دچار گناه شده است. حال منشأ این هنجار هر چه می خواهد باشد، از تعلیم و تربیت باشد، از جامعه باشد یا از چیزهای دیگر.

۲۹۲. Retual.

۲۹۳. Moral.

نمی دهد، بلکه هر کسی چه به خدایان متعدّد قائل باشد چه به خدای واحد، چه دین مسیحی داشته باشد چه غیر آن، آنها را انجام می دهد. این اعمال شعائری تقریباً با آنچه که ما آن را اعمال عبادی می نامیم انطباق پیدا می کند.

اما چرا معرفت عقلی برای سعادت لازم است؟ در اینجا افلاطون چیزی را به عنوان دلیل مطرح می کند که بعدها به لحاظ اخلاقی از آن به تشبّه به خدا یا تخلق به اخلاق اللّه تعبیر می شود. افلاطون می گوید: صُوَر یا مُثُلی که در عالم معقولات واقعند، به یک معنا افکار خدا هستند (تعبیری که وی از خدا ارائه می دهد یک تعبیر دوگانه ای است که بعداً اشاره خواهیم کرد). این صور یا مُثل، متعلّقات افکار الهی هستند، گویا همه وقت خدا در حال تأمل بر این افکار می باشد. به تعبیری، گویا خداوند همیشه دلْ مشغول همین صور یا مثل است. از سوی دیگر، شرف انسان به این است که هر چه بیشتر به خدا شبیه شود، پس ما انسانها هر چقدر بتوانیم روی صور یا مثل تأمل کنیم، بیشتر به خدایان تشبّه پیدا کرده ایم و این کار همان چیزی است که از آن تعبیر به «معرفت عقلی» می کند.

پس برای انسان شایسته است که همیشه در حال تأمل بر صور یا مثل باشد و یکی از ارکان سازنده سعادت آدمی، معرفت عقلی است.

اینک این سؤال پیش می آید که اگر مطلب چنین باشد، پس با سایر معارف چه باید کرد؟ یعنی با دانشهایی که متعلّقشان یا مفاهیم ریاضی است و یا اشیای عالم محسوس، اینها چه نقشی دارند و به چه کار می آیند؟ افلاطون دو نکته را در باب معارف می گوید (که البته به تعبیر او نمی توان آنها را دانش به حساب آورد ولی با مسامحه ای به آن دانش می گوییم):

نکته اول: دانشهای دیگر هیچگاه همپایه معرفت عقلی نیستند، اگر کسی آنها را هم داشته باشد، بد نیست ولی ضروت ندارند.

نکته دوم: اگر کسی نداند که دانشهای دیگر صورتی از آن عالمند در اشتباه می افتد، یعنی اگر آن فرد بداند که این شیء محسوس، خود، روگرفتی است از شیء ارزشمندی به نام صورت یا مثال اشکالی ندارد ولی اگر خیال کند که این یک شیء مستقل است و دارای صورتی نیست، این خیال مخلّ به سعادت آدمی است.

پس معارف دیگر نوعی فضیلت هستند، ولی آنچه برای سعادت آدمی ضرورت دارد، معرفت عقلی است. از این رهگذر است که بسیاری از شارحان آثار افلاطون می گویند: اخلاق وی یک اخلاق دنیا گریز نیست، چون یک بخش از سعادت را همین لذّت بدنی و حسّی می داند. خود افلاطون می گوید که اِعراض از دنیا هیچ مطلوبیتی ندارد، فقط به دو نکته باید توجه کرد. یکی اینکه کسی نباید گمان کند که این عالم محسوسات تنها عالمِ موجود است، بداند که غیر از این عالم، عوالم دیگری نیز هست. دیگر اینکه، علاوه بر این، گمان نکند که این عالم مهمترینِ عوالم است، بلکه باید بداند که این عالم، پست ترین عوالم است. اگر کسی به این دو نکته کاملا توجه داشته باشد، دیگر بر خورداری از نعمات دنیوی هیچ ضرری ندارد. کسی از توجه به نعمات دنیوی مضرّت و زیان می برد که دچار دو اشتباه شود: ۱ ـ عالم وجود را منحصر در عالم محسوسات بداند ۲ ـ اگر چه اشتباه اول را مرتکب نشود و به عوالم دیگری هم قائل شود، اما بپندارد که این عالم، اشرف از عوالم دیگر است. پس حاصل آنکه ما باید در پی کسب دو چیز باشیم: کسب معرفت عقلی و کسب لذّت بدنی و حسّی; البته با سه شرطی که گذشت.

مطلب دومی که در باب فلسفه اخلاق افلاطون مطرح است «مسأله فضائل اخلاقی» است که قبلا به آن پرداختیم. مطلب سوم این است که افلاطون می گوید: هیچ کس عالماً عامداً دچار خطا نمی شود (همان رأی سقراط). اگر می بینید کسی کاری را انجام داده است که از نظر اخلاقی شرّ است، لااقل در آن زمانی که در حال انجامش بوده، نمی دانسته که شرّ است و

آن را خیر می پندارد. بنابراین، تفاوتی که انسانها دارند تنها در ناحیه شناختشان است، یعنی کسانی هستند که چیزهایی را خیر می دانند که در واقع خیر نیست و کسانی هم هستند که چیزهایی را خیر می دانند که در واقع هم خیر است. پس همیشه ما خیرهای مزعوم را انجام می دهیم، خواه این خیر مزعوم، خیر واقعی باشد یا اینکه خیر غیر واقعی باشد. فرق آنهایی که کار درست انجام می دهند با آنهایی که کار نادرست انجام می دهند در قصد و نیّتشان نیست، هر دو قصد و نیّتشان این است که کاری که خیر است انجام دهند، بلکه تفاوتشان از جهت شناختشان می باشد.

مطلب چهارمی که در باب اخلاق افلاطون باید گفت این است که «اخلاق اَبَرمرد»[۲۹۴] درست است یا نیست؟ یک اصطلاحی در فلسفه اخلاق وجود دارد بنام «اخلاق ابرمرد» این اصطلاح مدتّها بعد از افلاطون در تاریخ پدید آمده است; ولی با این همه وقتی مسأله اش طرح شد، مراجعه به آثار افلاطون نشان داد که اگر در زمان افلاطون طرح شده بود، افلاطون این اخلاق ابر مرد را ردّ می کرد.

«اخلاق ابرمرد»، یعنی قواعد اخلاقی برای همه انسانها وضع شده است، ولی در هر دوره ای ممکن است انسانهای شاذّ و نادری باشند که به لحاظ عظمت و مقامی که دارند، رعایت این قواعد اخلاقی برای آنها الزامی نیست و فقط انسانهای عادی و متعارف باید قواعد اخلاقی را رعایت کنند. بر ما انسانها که به نظر بعضی چیزی جز گوسفند نیستیم، رعایت قواعد اخلاقی الزامی است، ولی بر آنهایی که به جوهره خودشان اتکا می کنند و هر چه را که از جوهره خودشان برخاست آن را الگو می دانند، الزامی نیست. اینها خلف وعده می کنند و کسی هم حق ندارد به آنها بگوید بالای چشمتان ابروست.

اگر کسی قائل به این نظریه باشد، می گویند قائل به «اخلاق ابرمرد» است، ابر مردان اخلاقی برای خودشان جعل قانون می کنند و جدای از بقیه مردم هستند.

اگر انسانی انسان دیگری را بکشد اعدامش می کنند ولی اگر ابرمردی یک میلیون انسان را از بین ببرد، می گویند یک امپراطور بسیار مقتدر در تاریخ است و تاج افتخار هم بر سر او می گذارند، چون بسیاری از دشمنان را توانسته قلع و قمع کند.

«نیچه» بزرگترین قائل به «اخلاق ابرمرد» است. او می گفت انسانهایی هستند که برایشان تن سپردن به آنچه که ما گوسفندان برای خودمان جعل کرده ایم عار و ننگ است. آنها با اتکای بر جوهره روح خود عمل می کنند و هیچ توجهی هم به مجعولات ما نمی کنند و بلکه نباید هم بکنند. اگر آنها بخواهند اخلاق ما را رعایت کنند و مانند ما عمل کنند، درست مثل یک کودک نابغه هفت ساله ای می ماند که در مورد او با اینکه نابغه است بگوییم باید سر کلاس اوّل بنشیند و حروف الفبا را بخواند و باید مثل بچه های هفت ساله با او رفتار شود. افرادی هستند که سن آنها مساوی سن من و شما است ولی اینها فراتر از اخلاقند. از اینگونه انسانها به انسانهایی تعبیر می شود که فراتر از سطح اخلاق انسانهای عادی می زیند. نیچه می گوید: سقراط و عیسی(ع) این چنین بودند. خود نیچه وقتی بعدها دیوانه شد خودش را هم یکی از اینگونه افراد می خواند. وی در آن سالهایی که در مرز جنون بود کتابی در وصف خودش نوشت تحت عنوان «انسان آنک این انسان» و در آن کتاب، خود را ابرمردی می داند که نباید نُرمهای اخلاقی را رعایت کند.

اگر با این دید به آثار افلاطون نگاه کنیم، می بینیم که وی، به طور جدی، با این مطلب مخالف بوده و معتقد است انسان از آن رو که انسان است، باید تابع اخلاق باشد و بنابراین استثنا پذیر نیست.

---

۲۹۴ - Superman moral.

نکته دیگری که در باب فلسفه اخلاق افلاطون باید گفت این است که افلاطون در باب اینکه آیا ما باید با دیگران به خشونت رفتار کنیم یا خیر، در فلسفه اخلاق خود، رأیی را اظهار کرده است که این رأی بعدها مورد قبول بسیاری قرار گرفت.

افلاطون می گوید در این باب سه نظر وجود دارد و به نظر او نظر اول و دوم نادرست و نظر سوم درست است.

نظر اول: با دوستان با مهربانی رفتار کنید و با دشمنان به خشونت. افلاطون می گوید متأسفانه عموم انسانها چنین مشیی دارند، و توجه ندارند این کار درستی نیست. البته این کار را هم عموم انسانها از سر خطا انجام می دهند، چون وی معتقد است هیچ کس عمداً خطایی را مرتکب نمی شود.

نظر دوم: به دوستان خوب مهربانی کنید و با دشمنان بد خشونت. البته تعداد انسانهایی که این نظر دوم را قبول دارند و چنین رفتار می کنند تعدادشان به مراتب کمتر از دسته اول است. این نظر معتقد است مهربانی نباید به همه دوستان باشد بلکه به دوستان خوب، و در بین دشمنان هم باید نسبت به آن کسی خشونت ورزید که «بد» باشد، و آن را به همه تعمیم ندهیم. حالا این سؤال پیش می آید که تکلیف ما با دشمنانِ خوب و دوستانِ بد چیست؟ او می گوید یک چنین آدمهایی با دوستان بد و دشمنان خوب رفتار خاصی ندارند و در برابر آنها سکوت می کنند. افلاطون این روش را هم قبول ندارد.

نظر سوم: به دوستان و دشمنان، خوب یا بد، مهربانی کنید، یعنی به همه انسانها به نیکی رفتار کنید و با هیچ کس نباید خشونت ورزید. چرا باید چنین کرد؟ وی در پاسخ می گوید: چون در آن هنگام که در مقام پاسخگویی به دشمنان خود بر می آیید شرّی را که به جسمتان رسیده است به روحتان نیز سرایت می دهید. در واقع، خودتان با خودتان بیشتر دشمنی می کنید تا آن مقدار که با دشمنانتان دشمنی می کنید. دشمنان شما هر بدی به شما برسانند، آسیب و بدی ای است که به اموال و بدنتان می رسانند. نهایت این است که شما را می کشند، هر دشمنی آنها آفتی است که متوجه بدنتان شده است. اگر چنین دشمنی را عفو کنید و از کار او چشمپوشی کنید تنها یک شرّ بدنی به شما رسیده است، اما اگر شما هم خشونتی را که آن شخص به شما کرده است با خشونت جواب گفتید، آن وقت علاوه بر آفت بدنی که از طرف دشمنانتان به شما رسیده بود یک آفت روحی هم خودتان به خودتان رسانده اید. در واقع، کاری کرده اید بدتر از کاری که دشمنتان با شما کرده بود. آن آفت روحی ای که به هنگام انتقام از دشمن بر خود وارد می کنید این است که خودتان را دچار یک کشمکش درونی می کنید، اما اگر عفو کنید یک آرامش درونی در خود احساس می کنید.

استدلال دومی هم بر این مدّعا کرده است که چندان مانند استدلال اول بر آن پافشاری ندارد. می گوید: شما که با دشمن خود خشونت می کنید می خواهید او را بهتر کنید یا بدتر؟ اگر می خواهید او را بدتر کنید، در واقع، ضرری به خودتان می باشد، یعنی یک فعل غیر اخلاقی مرتکب می شوید و به خودتان زیان می رسانید; و اما اگر قصد دارید او را بهتر کنید، آیا هیچ می دانید که با خشونت کسی بهتر نمی شود؟ وقتی طرف را با خشونت نمی توان اصلاح کرد، افسادش هم که صحیح نیست، پس نباید خشونت ورزید.

تا اینجا به نظر می آید که افلاطون تمام حرفش این است که ما باید با همه انسانها عطوفت و مهربانی بورزیم ولی او در آخر این نکته را اضافه می کند «البته خشونتی که برای تأدیب دیگری است مجاز است».

در اینجاست که معلوم می شود از تقسیم بندی سه تایی ــ که البته بعد از افلاطون گفته شده است ــ نظر افلاطون، کدام نوع آن می باشد. در خشونت سه غرض وجود دارد، یعنی هر که با هر که خشونت بورزد، خواه قاضی دادگاه باشد یا انسانی در رتبه بالاتر، یا انسانی در رتبه پایین تر، مستقیم یا غیر مستقیم، یکی از این سه غرض را دارد:

۱. خشونت برای کینه خواهی یا انتقام جویی است. می خواهد تشفّی خاطر پیدا کند، گرچه برای مثال هنوز درد سیلی ای را که از طرف خورده احساس می کند، ولی همین که جواب داد خیالش راحت می شود.

۲. مقصود اصلاح طرف مقابل است. این همان خشونتی است که گفته می شود برای تأدیب صورت می گیرد. اصولا در اینجا تشفّی خاطری در کار نیست، پدری که پسر خود را می زند، معلّمی که شاگرد خود را توبیخ می کند، هیچ تشفّی خاطری حاصل نمی کند. (البته موارد غیر نرمال و مغرض گونه را کنار بگذارید) بسیاری از حدودی که در شرع جاری می شود از این قبیل است.

۳. برای عبرت آموزی دیگران است، مثل مواردی که قانون جزایی به گونه ای است که قاتل را به اعدام محکوم می کند. لذا گفته می شود که خشونت گاه کینه خواهانه است و گاه بهسازانه و گاه عبرت آموزانه است. افلاطون در میان این سه غرض تنها غرض دومی را قبول کرده است و دو غرض دیگر را رد کرده است.

در اینجا همانطور که شارحان سخن افلاطون هم گفته اند صدر و ذیل سخن افلاطون با هم منافات دارد، چرا که در استدلال دومی که در مقام ردّ خشونتورزی با دیگران داشت می گفت: شما خشونت را برای اصلاح دیگران می خواهید یا برای افساد دیگران؟ هیچ فردی از راه خشونت اصلاح شدنی نیست. ولی در اینجا می گوید: برای تأدیب دیگران خشونت جایز است. توجه دارید که این سخن، پیشفرضی دارد و آن اینکه با خشونت می توان دیگران را تأدیب کرد و اصلاح نمود، در حالی که قبلا آن را رد می کرد.

وی خشونت برای عبرت آموزی دیگران و یا برای کین خواهی را قبول ندارد. استدلالی هم که در مقام رد خشونت برای عبرت آموزی دیگران می کند، این است که هیچوقت با انسانی چنان معامله ای نمی کنند که تنها دیگران از این معامله سود ببرند، مثلا او را بکشند برای اینکه دیگران عبرت بیاموزند، این معنا ندارد. هر انسانی برای خودش غرض است و وسیله ای برای دیگران نیست. بهر حال طبق قاعده می بایست وی هر سه نوع خشونت را رد کند، اما یک نوع آن را پذیرفته است.

آخرین نکته در این مقام این است که در مقام «تعارضِ وظایف»[۲۹۵] تکلیف چیست؟ این تعارض وظایف، همان چیزی است که در علم کلام و اصول فقه هم داریم، و مثال می زنند به تعارض وظیفه «اقامه نماز و نجات غریق». تعارض وظایف، یکی از اموری است که در هر فلسفه اخلاقی باید بدان پرداخته شود، چرا که بر خلاف آنچه در بادی نظر به ذهن می آید، انسان در زندگی سر و کارش با انتخاب میان خوب و بد نیست. در اکثر موارد، سرگردانی ما بین خوب و خوبتر یا بد و بدتر است. خیلی کم پیش می آید که بر سر بد و خوب گیر کنیم، چرا که اولا سرگردانی بین خوب و بد موارد خیلی کمی دارد و ثانیاً آن سرگردانی هم زود رفع می شود.

در نظام اخلاقی ای که افلاطون ارائه می کند، تنها به یک مورد پرداخته شده و به بقیّه موارد توجهی نشده است. آن مورد اینکه: اگر امر دائر شد بین ستم کردن و ستم کشیدن، وظیفه ما چیست؟ در واقع، این سؤال یک پیشفرض دارد و آن اینکه از نظر وی باید ستم کشیدن هم بد باشد و الاّ اگر ستم کشیدن بد نباشد. تعارضی پیش نمی آمد. پس ما در حقیقت بین ظلم و انظلام درمانده ایم.

افلاطون در پاسخ به این سؤال می گوید: شکی نباید وجود داشته باشد که ستم کشیدن را باید انتخاب کرد; استدلال هم روشن است، چرا که در ستم کشیدن بدن زیان می بیند و در ستم کردن، روح در معرض زیان است; و در تعارض میان زیان

---

۲۹۵. Conflict of Duties.

جسمی و زیان روحی، باید زیان جسمی را پذیرفت تا زیان روحی نبینیم (استدلال، شبیه استدلال قبلی است). اینجا یکی از مواردی است که افلاطون از نظام اخلاقی خویش تبعیت نموده است.

در باب فلسفه اخلاق افلاطون، نکته دیگری که دارای اهمیّت باشد، وجود ندارد.

## سیاست و فلسفه سیاست از دیدگاه افلاطون

آنچه افلاطون در باب تعلیم و تربیت گفته است، در حقیقت، ذیل بحث فلسفه سیاست او قرار می گیرد، لذا اگر کتابهایی را که در باب افلاطون نوشته شده اند، مطالعه کنید معمولا تعلیم و تربیت را یک عنوان مستقلی ذکر نکرده اند، بلکه باب فلسفه سیاست را باز نموده اند و در ذیل آن بحث تعلیم و تربیت را هم می اورند. این کار به خاطر نکته ای است که بعداً معلوم خواهد شد.

معمولا وقتی می خواهند اصول فلسفه سیاست افلاطون را بیان کنند، می گویند به چند اصل در نظر او باید توجه داشت.

**اصل اوّل:** «انسان ذاتاً حیوانی اجتماعی است». در این باب برای اینکه این مطلب خوب فهم شود باید به نظراتی که در باب علّت زیست اجتماعی انسان وجود دارد، توجه کرد. در این باب سه نظر داده شده است:

نظر اوّل: نظری است که از زمان ارسطو (بعد از افلاطون) تحت عنوان «انسان مدنیٌ بالطبع» مطرح شد. «مدنی» در اینگونه موارد منسوب به مدینه است و مدینه، یعنی جامعه. پس مبنای اینکه انسان مدنی بالطبع است، یعنی اینکه اجتماعیٌ بالطبع است، انسان به جامعه، بالطبع گرایش دارد.

نظر دوم: انسان «مدنیٌ بالأضطرار» است.

نظر سوم: انسان «مدنیٌ بالاختیار» است.

می توان ادّعا کرد که غیر از سه نظر فوق، رأی دیگری در این باره ارائه نشده است و هر نظری که درباره علت زیست اجتماعی بشر داده شده است زیر یکی از این سه عنوان قابل اندراج است. فرق این سه نظر در این است که اگر گفته شود انسان «مدنی بالطبع» است، معنایش این است که انسان سلسله نیازهایی مانند ارضای غریزه جنسی، نیاز به خوراک، پوشاک، استراحت و... دارد، یکی از این نیازها در عرض بقیه نیازها «نیاز به زندگی با دیگران» است. معنای این سخن این است که اگر گفته شود چرا انسان با دیگران زندگی می کند، دیگر نمی توانیم در جواب بگوییم انسان با دیگران زندگی می کند تا غرض دیگرش برآورده شود، بلکه خود این نیاز به صورت یک غرض است، مانند سایر نیازها. این نظر معنای سخن افلاطون است که می گوید: انسان ذاتاً اجتماعی است.

انسان مدنی بالاضطرار است، معنایش این است که اگر نیازهای بشر را بشمارید، در این فهرست نیازها، اصولا نیاز به زندگی با دیگران وجود ندارد و در ردیف بقیه نیازها نیست. بنابراین ما به عنوان یک نیاز اولیه و اساسی با دیگران زندگی می کنیم، منتها می بینیم اگر به آن نیازهای دیگرمان بخواهیم برسیم، راه و چاره ای جز زندگی اجتماعی نداریم. فرق این نظر با نظر اوّل در این است که در نظر اول ما به زندگی اجتماعی روی می آوریم نه برای اینکه به نیازهای دیگرمان برسیم، بلکه خود زندگی اجتماعی برای ما موضوعیت داشت، ولی در نظر دوم زندگی اجتماعی برای ما طریقیت دارد، یعنی از طریق زندگی اجتماعی می خواهیم به نیازهای دیگرمان برسیم.

اما نظر سوم: انسان مدنی بالاختیار است. فرق این نظر با نظر دوم در این است که در نظر دوم می گفتیم اصولا ادامه زندگی، بدون زندگی با دیگران امکان پذیر نیست، ولی در اینجا می گوییم بدون زندگی با دیگران ادامه زندگی امکان دارد ولی این ادامه زندگی مطلوب نیست. در نظر قبلی کمیّت زندگی برای ما مطرح بود، ولی در نظر «الانسان مدنی بالاختیار»

می گوییم کیفیّت زندگی فردی، مطلوب نیست. هر چند اگر ما تنها زندگی می کردیم کمیّت زندگی، دچار خطر نمی شد و لباس، پوشاک، مسکن و... داشتیم، اما نه به نحو مطلوب، لذا زندگی اجتماعی را گزینش کرده ایم تا بهتر زندگی کنیم.

گاهی نظر سوم و نظر دوم را با هم جمع می کنند و می گویند در باب زندگی اجتماعی دو نظر وجود دارد: ۱ ـ الانسان مدنیٌ بالطبع ۲ ـ الانسان مستخدمٌ بالطبع. این نظر دوم شامل «الانسان مدنی بالاضطرار» و «الانسان مدنی بالاختیار» می شود.

مستخدم بالطبع، یعنی اینکه انسان مایل به زندگی با دیگران نیست ولی مایل است که از خدمت دیگران به نفع خود بهره برداری کند. در این صورت، این با هر دو نظر دوم و سوم سازگار است. علامه طباطبایی(ره) از کسانی است که بدون اینکه نظر دوم و سوم را از هم جدا کند می گوید: الانسان مستخدم بالطبع. یعنی گرچه عقیده خود را راجع به نظر دوم و سوم بیان نمی کنند ولی می گوید انسان مدنی بالطبع نیست، بلکه می خواهد از خدمت دیگران استفاده کند. این سه نظر همانطور که اشاره شد در فرهنگ ما هم وجود دارد و هر کسی با تعبیری به یکی از این سه، گرایش پیدا کرده است. افلاطون نظر اول را در فلسفه خود انتخاب نموده است (الانسان مدنی بالطبع)، و وقتی چنین شد او یک نتیجه ای می گیرد که ذیل دومین اصل او قرار می گیرد.

**اصل دوم:** بنابراین زندگی اجتماعی، شر اجتناب ناپذیر نیست.

طبق نظر الانسان مستخدم بالطبع»، زندگی اجتماعی شرّی است که از آن اجتنابی نیست، ولی وقتی انسان ذاتاً اجتماعی باشد، یعنی یک نیازی در عرض سایر نیازها داشته باشد و اُنس و الفتی با دیگران، طبعاً نمی توان گفت زندگی اجتماعی یک شرّ است; آن هم شرّ اجتناب ناپذیر، بلکه یک خیر است. منظور از اجتناب ناپذیر همان است که فلاسفه برای آن مثال داروی تلخ برای بیمار را می زنند، که در واقع چون تلخ است و بد بو بیمار احساس آزردگی می کند. پس برای او شرّ است ولی در عین حال برای بازگشت سلامت او از آن اجتنابی نیست.

**اصل سوم:** اخلاق فرد و اخلاق جامعه با یکدیگر تفاوت ندارند.

یک سلسله کارها ارزش مثبت اخلاقی دارند، که فرد باید آنها را انجام دهد و یک سلسله کارها ارزش منفی اخلاقی دارند، که افراد باید حتی المقدور از آن اجتناب کنند. قبل از افلاطون متفکران می گفته اند که به کاربردن چنین روشی برای افراد جامعه کاملا درست است، یعنی نشان دادن اموری که ارزش مثبت دارند و اموری که ارزش منفی دارند، اما سیاستمداران برای اینکه کشور را اداره کنند باید گاهی این ارزشها را زیر پا بگذارند (این البته ربطی به بحث «اخلاق ابرمرد» ندارد).

این متفکران می گفتند: گاهی برای سیاستمدار دروغگویی قبحی ندارد، ولی برای رعیت و افراد جامعه و شهروندان دروغگویی زشت است. رباخواری برای شهروندان قبح دارد ولی گاهی می بینیم که یک نظام سیاسی چاره ای جز رباخواری ندارد، یعنی تا رباخواری نکند نمی تواند جامعه را اداره کند. به همین ترتیب درست است که یکی از اصولیترین مسائل اخلاقی، لزوم وفای به عهد است، ولی سیاستمداران گاهی چاره ای جز زیرپا گذاشتن آن نداشته اند. آهسته، آهسته این لوازم زندگی دولتمردانه و سیاستمدرانه کسانی را به اینجا کشانده است که اصولا فرد باید یک اخلاقی داشته باشد و جامعه یک اخلاقی دیگر; و مراد از جامعه مجموع افراد نیست، بلکه مراد آن نهادها و ارگانهایی است که افراد را اداره می کنند. یعنی این نهادها به دلیل مصالح همین رعایا و افراد، چنین اموری را زیرپا می گذارند.

نمونه بسیار روشن این اخلاق بعدها به دست ماکیاولی متفکر و سیاستمدار معروف ایتالیایی پدید آمد. او در اوائل رنسانس استدلالش همین بود که یکی از بزرگترین بدبختیهایی که می تواند گریبانگیر یک مملکت بشود، این است که کسانی که آن مملکت را اداره می کنند گمان کنند اخلاقی را که برای افراد وضع شده است آنها هم باید رعایت کنند. اگر رجال

سیاسی و دولتمردان بخواهند همان اخلاقی را که برای افراد وضع شده است رعایت کنند، کشور به نکبت می افتد. آنها باید بدانند که یک اخلاقی برای شهروند وجود دارد و یک اخلاقی برای دولتمرد.

اول نکته ای که افلاطون در باب نفی نسبیّت اخلاق گفته است این است که چنین نظری غلط است، معنا ندارد بگوییم دو قسم اخلاق وجود دارد. شهروند و سیاستمدار هر دو یک اخلاق دارند. دروغ، خیانت و رباخواری چه برای شهروند و چه برای سیاستمدار قبیح است.

**اصل چهارم:** اخلاق یک جامعه با اخلاق جامعه دیگر تفاوت ندارد.

این هم باز یک نوع نفی نسبیّت است و پذیرش اطلاق در اخلاق. افلاطون می گوید: کسانی گفته اند از آنجا که اخلاق وابسته به قراردادهایی است که در جامعه بسته می شود، پس نظام اخلاقی ای که افراد یک جامعه قرارداد کرده اند با نظام اخلاقی افراد جامعه دیگر می تواند فرق داشته باشد.

او می گوید اخلاق یک امر طبیعی است. طبیعی یعنی تکوینی، ولذا در همه جوامع یکسان است دروغگویی، رباخواری و ... در همه جوامع بد است و قبیح. هرچه در یک جا به لحاظ اخلاقی زیباست در همه جا زیباست و هرچه در یک جا به لحاظ اخلاقی زشت است در همه جا زشت است. افلاطون به ناتورالیزم اخلاقی[۲۹۶] یعنی اصالت طبع، نه اصالت وضع، قائل است.

**اصل پنجم:** جامعه پس از تکوّن خود، قبل از هر چیز باید به تقسیم کار و تخصص بپردازد. دو دلیل بر این امر اقامه می کند که با توجه به آنها نمی توان افراد یک جامعه را همچون دانه های گندم در یک خرمن قرارداد، بلکه چاره ای جز تقسیم کار و طبعاً تخصص نیست.

دلیل اوّل این است که دست طبیعت (و به تعبیر او خدایان) همه ما را مثل هم نیافریده اند. هر انسانی با انسان دیگر هم به لحاظ ذوق و سلیقه و هم به لحاظ قوای روحی و جسمی متفاوت است. بعضی از انسانها از موسیقی خوششان می آید و بعضی خیر، بعضی از ریاضیات خوششان می آید و بعضی بدشان می آید، بعضی ذوق ادبی دارند و بعضی ندارند. انسانها مثل هم ساخته نشده اند و لذا می توان گفت در ناحیه گرایشها هر انسانی یک راه منحصر به فردی را طی می کند (مراد از ذوق و سلیقه، مجموعه گرایشها است). حال که مذاقها و سلائق مختلف داریم، اگر بخواهیم مثل هم کار کنیم لازمه اش این است که اکثر قریب به اتفاق ما مشغول کاری شویم که هیچ ذوقی نسبت به آن نداریم. علاوه بر ذوق و سلیقه ها، خدایان تفاوت دیگری هم در ما ایجاد کرده اند و آن تفاوت در قوای ماست، یعنی بر فرض اینکه ذوق و سلیقه های ما هم مثل هم باشد ولی قوای ما به اندازه هم نیست. مثلا اگر دو نفر باشند که به یک اندازه نسبت به ریاضیات ذوق و سلیقه داشته باشند، سبب نمی شود که در ریاضیات به یک اندازه هم پیشرفت کنند.

در این دلیل ما مصالح تک تک افراد را در نظر گرفته ایم، امّا افلاطون دلیل دوّمی هم بر این امر اقامه می کند که در آن، مصالح اجتماع مدّ نظر قرار گرفته است: اگر تقسیم کار و تخصص وجود نداشته باشد، فرآورده هایی که انسانها ارائه می دهند کمّ و کیف مطلوبی نخواهد داشت. برای اینکه هم کمیّت مطلوب داشته باشد و هم کیفیت مطلوب چاره ای جز تقسیم کار و تخصص نیست.

---

۲۹۶. moral naturalism.

اگر در مطلب فوق با افلاطون هم رأی باشیم، تنها یک نکته باقی می ماند و آن اینکه چه تفاوتی بین تقسیم کار و تخصص وجود دارد. امری مقدم بر تقسیم کار داریم و یک امری مؤخّر از آن. آن امری که مقدّم بر تقسیم کار است سبب می شود در تقسیم کار به من کار «الف» را واگذار کنند و به شما کار «ب» و به دیگری کار «ج» را، و این همان گرایشها و توانشها است، یعنی گرایشها و توانشها هستند که دقیقاً معلوم می کنند چه کاری را به چه کسی واگذار کنیم. امّا پس از اینکه تقسیم کار انجام گرفت و هر کسی به کاری متناسب با ذوق و سلیقه و توان خودش مشغول شد، اندک اندک در آن کار تخصص پیدا می کند و امر بعد از تقسیم کار، یعنی تخصص و چیره دستی به وجود می آید.

**اصل ششم:** برای بیان این اصل باید به نکته ای پرداخت که از زمان افلاطون به بعد مورد توجه قرار گرفته است. اگر شخصی بگوید می خواهم پزشک شوم، به وی می گویند: اگر بخواهی پزشک شوی، باید این علوم را یاد بگیری. اگر کسی بگوید می خواهم ریاضیدان شوم، می گویند: فلان علم و فلان علم را باید یاد بگیری. همین طور هر کاری که فردی بخواهد در آن کار یک منصبی و شأنی از شئون اجتماعی را احراز کند، طبعاً به او می گویند باید یکسری علوم و فنون را بیاموزی. افلاطون می گوید: همواره یک استثنا در اینجا وجود داشته و آن اینکه اگر کسی به شما بگوید که می خواهم سیاستمدار شوم، آن وقت در پاسخ او می گویند: زور بورز، اعمالِ قدرت کن تا سیاستمدار شوی، یعنی گویا سیاستمدار بودن، هیچ علم و معرفتی نیاز ندارد. به هیچ پزشکی نمی گویند اگر بخواهی پزشک شوی باید چند پزشک دیگر را بکشی، امّا گویا برای سیاستمدار شدن این استثنا وجود دارد که هیچ دانشی لازم نیست، فقط اگر رقبا را از میدان بدر کردی و قدرت را در دست گرفتی، از این به بعد سیاستمداری، وکیلی، رئیس جمهوری و ... بزرگترین علّت انحطاط جوامع همین است. اینها غفلت کرده اند که سیاستمداری بیش از هر شغل و حرفه دیگری به علوم و معارف نیاز دارد. هیچ شغل و حرفه ای نیست که به اندازه دولتمرد بودن به علم و معرفت نیاز داشته باشد. لذا اصل ششم او این است: «برای اداره و تدبیر جامعه تخصص فراوان ضروری است».

اداره و تدبیر عین هم نیستند، یعنی این دو عطف مترادفانه بر یکدیگر نیستند. ما یک «اداره جامعه» داریم و یک «تدبیر جامعه». وقتی کسی به عنوان یک سیاستمدار زمام امور کشور را به عهده می گیرد، باید آنچه را که نیازهای اولیه مردم است، مثل خوراک، پوشاک و مسکن و غیره فراهم کند، چرا که او متکفل برآورده کردن این نیازهاست. به این کار «اداره جامعه» می گویند، یعنی کاری کنیم که این چرخ جامعه بگردد.

امّا یک مطلب دیگر هم وجود دارد و آن اینکه بر فرض اینکه کسی بتواند به خوبی همه نیازهای اولیه و اساسی مردم را برآورده کند، آیا کار او به عنوان یک سیاستمدار تمام شده است؟ افلاطون می گفت: خیر، چرا که کاری که او تا به حال کرده است این است که مقدماتی فراهم کرده تا مردم هفتاد سال عمر کنند، ولی برای چه هدفی؟ باید یک غایت قصوایی هم برای مردم تصویر کنی و به آنها بگویی که هدف، رسیدن به این غایت است. به این طراحی هدف «تدبیر جامعه» می گویند; یعنی تصویر یک وضع مطلوب برای مردم و سوق دادن آنها به سمت آن. البته این وضع مطلوب یک وضع مادی نیست، چون اگر مادی بود باز زیر مجموعه «اداره کردن» قرار می گرفت. بلکه یک امر معنوی است و آن عبارت است از «معنادار بودن» زندگی.

اینک، آیا برای حصول این دو امر تخصص لازم نیست؟ اگر دقت کنیم می بینیم که میزان جامعیتی که برای تحصیل این دو غرض لازم است، به اندازه همه علوم و معارف بشری است و بر اساس این نکته به اصل هفتم فلسفه سیاسی او می رسیم.

**اصل هفتم:** اگر چنین است که باید سیاستمداران اداره و تدبیر جامعه را به عهده گیرند، پس باید در آنچه مربوط به انسان می شود، تخصص داشته باشند، یعنی دولتمرد باید بر جمیع علوم و معارف ناظر به احوال و شئون انسان مطلّع باشد. این همان اصل معروفی است که «باید حاکمان حکیم شوند و حکیمان حاکم». یعنی برای حصول چنین غرضی، حاکمان باید روانشناسی انسانها، اموری که در روابط انسانها خلل ایجاد می کند، اثرات دوستی انسانها و دشمنی آنها، انتظارات مرد از زن، انتظارات زیردست از مافوق و همه آنچه را که ناظر به احوال و شئون انسانی است، بدانند. البته اگر علوم و معارفی باشند که ربطی به این مهم نداشته باشند، دانستن آنها برای یک دولتمرد ضروری نیست و با توجه به اینکه افلاطون و ارسطو فلسفه را ناظر به جمیع علوم و معارف انسانی می دانند، پس سیاستمدار در نظر آنها باید فیلسوف باشد، لذا افلاطون می گفت تا وقتی حاکمان حکیم نشوند و یا حکیمان حاکم نشوند، انسان روی سعادت و نیکبختی را به خود نخواهد دید.

**اصل هشتم:** برای احراز اصل هفتم باید دانست هیچ کدام از نظامهای سیاسی موجود، نظام سیاسی مطلوب نیستند. یعنی در این اصل هشتم، وی به نقد نظامهای سیاسی می پردازد.

افلاطون بیشتر از هر چیز دیگری دشمن دموکراسی و مخالف حکومت مردم بر مردم است. وی می گوید: فرض کنید یک کشتی از بندری به سوی مقصدی می خواهد حرکت کند، و فرض کنید ما زمام کشتی را به دست فرمانده کشتی که در تمام مسائل دریا آگاهی دارد می دهیم. اگر عده ای از مسافران کشتی بگویند چگونه سرنوشت این همه جمعیت را به دست او می دهید، هزار انسان به اندازه هزار نفر فهم و درایت دارند و این فرد به اندازه یک نفر، و بیایند این فرمانده و سکّاندار را در گوشه ای زندانی کنند و خودشان زمام امور را به دست گیرند، به نظر شما سرنوشت این کشتی به کجا می انجامد؟ هر انسان عاقلی می فهمد که این کشتی به سر منزل مقصود نخواهد رسید. حال شبهه را از این هم قویتر می کنیم، اگر در این امر تشکیک شد که این سکان دار موفق است یا نه، به تعبیر خود افلاطون، کسانی گفتند که او پیر شده است و صداها را نمی شنود و یا مثلا قوه بینایی اش ضعیف است، به نظر شما یک چنین سکّانداری ارجحیّت دارد یا هزار انسان که همه چشمهایشان خوب می بیند و گوشهایشان خوب می شنود ولی از سکانداری هیچ سررشته ای ندارند.

او می گوید عاقلانه است حتی در این صورت فرض دوم هم امور را به دست همان سکّاندار پیر دهند، حال ببینید چقدر دموکراسی امر زشتی است؟! مردم گمان می کنند یک نادان نمی تواند کشور را اداره کند، دو نادان نمی توانند ولی هزار نادان می توانند کشور را اداره کنند. خیال می کنند آنگاه که نادانان متراکم شوند، نیرویی بیشتر از تک تک شان پیدا می کنند. توده مردم نمی فهمند که صلاحشان در چیست؟ مردم هیچ وقت به یک نادان زمان اختیار را نمی دهند ولی به جمع نادانان می دهند، فرقی هم در این جهت بین انواع دموکراسی چه مستقیم و چه غیرمستقیم نیست، کسی گمان نکند که این عیب فقط بر دموکراسی مستقیم وارد است.

اینکه می بینید فیلسوفان سیاسی، خصوصاً در دو سه قرن اخیر، بر این مطلب تأکید دارند که افلاطون دشمن جامعه های باز امروزی بوده است، به خاطر همین است که جامعه های آزاد امروزی و به تعبیر پوپر[۲۹۷] «جامعه باز» یکی از مقوّماتش همین حکومت دموکراتیک و رجوع به آرای عمومی است. پوپر در کتاب «جامعه باز و دشمنان آن» دشمنان جامعه باز را به ترتیب افلاطون، هگل و مارکس می داند. افلاطون حتی شورای رهبری حکیمان را هم رد می کند و می توانیم ادّعا کنیم که وی دشمن و مخالف سرسخت حکومت دموکراسی است.

---

۲۹۷. کارل رایموند، پوپر (۱۹۰۲ ـ ۱۹۹۵) Karl.R. Popper. فیلسوف علوم طبیعی و اجتماعی، اهل اتریش. درباره او نگاه کنید به: مگی، براین; پوپر، ترجمه منوچهر بزرگمهر، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۹.

**نقد نظریه افلاطون**

در اینجا می توان گفت قبح و عدم قبح دموکراسی بستگی به این دارد که ما وقتی به مردم مراجعه می کنیم برای چه چیزی به آنها مراجعه می کنیم، از این رجوع چه می طلبیم؟ رجوع به مردم ممکن است به سه غرض متفاوت صورت گیرد:

الف) گاه یک نظام دموکراتیک در همه امور به مردم رجوع می کند، اعم از امور مربوط به ارزشها یا روشها. یعنی هم در این باب که چه چیزی خیر شماست و چه چیزی شرّ شماست، چه چیزی صلاح آنها را در پی دارد و چه چیزی فساد، چه چیزی سعادت در پی دارد و چه چیزی شقاوت. بعلاوه، راههای رسیدن به سعادتها و خیر را چه می دانید، راههای اجتناب از شرور را به چه می دانید و ... یعنی از روشها هم سؤال می کند. این یک نوع دموکراسی است.

ب) گاهی حکومت، ارزشها را از جای دیگری دریافت می کند. یعنی در ارزشها به مردم رجوع نمی کند و از راههای دیگری مثل رجوع به خبرگان، دریافت از راه الهام و وحی و مانند آن ارزشها را کسب می کند، اما روشها را از مردم جویا می شود، یعنی مثلا می گوید مردم، می دانیم رباخواری بد است و عدالت اجتماعی خوب، اما راه رسیدن به عدالت اجتماعی در چیست؟

ج) حکومت، ارزشها را از مردم نمی پرسد، روشها را هم نمی پرسد، ولی از مردم سؤال می کند در بین روشهای عدیده ای که پیشنهاد می شود با کدام یک موافقت بیشتری دارند، کدام راه، مطلوبیت بیشتری نزد آنها دارد، چون فرض بر این است که این روشها بر یکدیگر ترجیحی ندارند و همین مطلوبِ مردم بودن است که به آنها برتری و ارجحیت می دهد. یعنی مثلا اگر فرض کنید که ده روش برای مبارزه با بیسوادی داریم، ده روش هم برای مبارزه با رشوه خواری، و همه اینها هم به یک درجه موصل به هدفند، از مردم می خواهیم یکی از این روشها را که بیشتر به مذاقشان خوشایند است تعیین کنند. چنین دموکراسی را «دموکراسی مشروط» می گویند، یعنی دموکراسی ای که قید و شرط دارد، هم ارزشهایش تعیین شده است و هم روشهایش; با اینهمه، برای روشهایی که مورد پسند مردم بوده اند، ارزش قائل شده اند. این مورد پسند مردم بودن دو سود دارد و به دو دلیل راجح می شود:

۱. یکی از مصالحی که سیاستمداران باید تحصیل کنند رضای مردم است. رضای عمومی یکی از مصالح عمومی و از خیراتی است که دولتمردان در جامعه باید در پی کسب آن هم باشند.

۲. اگر چه تحصیل رضای مردم هم لزومی نداشته باشد ولی آن روشی که عموم مردم آن را بپسندند به همین دلیل عملی تر است و زودتر از موقع به اجرا درمی آید.

شکی نیست که این نوع دموکراسی، یعنی دموکراسی نوع سوم دور از اشکالی است که افلاطون وارد می کرد، فقط اگر انتقاد افلاطون انتقاد موجهی باشد به یکی از دو نوع اول و دوم وارد است، در میان نوع اول و دوم هم شکی نیست که انتقاد افلاطون به نوع اوّل کاملا وارد است امّا اینکه بر نوع دوم هم اشکال وارد باشد، محل اختلاف است.

نکته دیگر اینکه گفته اند این رأی افلاطون که حاکمان باید حکیم شوند و حکیمان حاکم، به همان استبداد خیرخواهانه سقراط می انجامد، یعنی حکومت کسانی که واقعاً خیرخواه مردمند ولی تحمّل فرد مخالف را هم ندارند، چون تحمل فرد مخالف، یعنی تحمل اینکه به خیر مردم ضربه بخورد، آیا واقعاً نظریه افلاطون به مستبد خیرخواه می انجامد یا خیر؟ و بر فرض اینکه به آن بینجامد، آیا چنین نظامی مطلوبیت دارد یا خیر؟

پاسخ به این سؤال که آیا نظام مستبد خیرخواه، نظامی مطلوب است یا نه؟ بستگی به این دارد که در باب آزادی مردم چه نظری داشته باشیم. اگر آزادی مردم هم یکی از مصالحی است که باید آن را در نظر گرفت، آن وقت باید گفت مستبد خیرخواه چنین مصلحتی را زیرپا می گذارد، ولی اگر کسی گفت آزادی مردم، موضوعیت ندارد، بلکه آزاد بودن مردم برای این است که مصالح واقعی شان تحصیل شود، آنگاه استبداد خیرخواهانه می تواند مطلوب باشد و بلکه مشروعیت هم داشته باشد.

به تعبیر دیگر، فرض کنید مصالحی که یک سیاستمدار باید آنها را رعایت و تحصیل کند عبارتند از: A، B، C، D و E. اگر کسی بگوید که یکی از این پنج مورد «آزادی» است، یعنی موضوعیت دارد، دیگر مستبدخیرخواه مشروعیت ندارد، چون او یکی از مصالح مردم را زیرپا می گذارد. امّا اگر کسی گفت مصالح مردم عبارتند از A، B، C، D، E، ولی آزادی جزء مصالح مردم نیست، اصولا اگر آزادی مطلوبیتی هم دارد، به خاطر این است که به تحصیل این مصالح کمک می کند، وقتی مردم آزاد باشند در تضارب آرا، این مصالح تأمین می شود. اگر چنین چیزی بگوییم، می توان گفت لزوماً مستبد خیرخواه نامشروع نیست، چون اگر بنابراین بود که آزادی را برای تأمین مصالح مردم می خواستیم، اگر مستبد خیرخواه آنها را تحصیل کند، زیرپاگذاشتن آزادی اشکالی نخواهد داشت.

پس پذیرش و عدم پذیرش مستبد خیرخواه به این بستگی دارد که برای آزادی طریقیت قائل شویم یا موضوعیّت. امروزه، یکی از ویژگیهایی که در نظام لیبرالیزم فرهنگی وجود دارد، این است که آزادی، موضوعیت دارد، خودِ آزاد بودن مطلوب است؛ در این صورت، حکومت مستبد خیرخواه، حکومتی مشروع نخواهد بود، چون از حفظ تعریف مستبد خیرخواه می فهمیم که با آزادی سرسازگاری ندارد.

البته می توان گفت درست است که آزادی ممکن است موضوعیت داشته باشد، ولی نسبت به سایر مصالح دیگر، یا یکی از آنهاست یا در درجه دوم است. در این صورت گرچه آزادی هم موضوعیت داشته باشد ولی اگر بخواهد با سایر مصالحی تعارض پیدا کند که آن مصالح بر آزادی شرف بالرتبه دارند، در این صورت، باز پذیرش مستبد خیرخواه و زیرپاگذاشتن آزادی، قابل تحمّل خواهد بود.

### رأی افلاطون درباره حکومتهای غیردموکراتیک

گفتیم افلاطون مخالف حکومت مردم بر مردم بود، یعنی با حکومت دموکراتیک مخالفت می کرد؛ امّا مخالفت او تنها منحصر به این نوع نظام سیاسی نبود، بلکه با دیگر اشکال و صور نظامهای سیاسی نیز مخالفت می کرد. حال برای اینکه ببینیم آن نظامهایی که او نمی پذیرفت، چه نظامهایی هستند، بهتر است یک ترتیب تاریخی را که خود افلاطون به آن معتقد بوده است رعایت کنیم. افلاطون معتقد بود سیر جامعه ها از لحاظ نظامهای سیاسی و حکومتی ترتیبی خاص دارند، و اگر کسی نظامهای سیاسی تاریخ آتن و تاریخ اسپارت و تاریخ دیگر ممالک را ببینید، متوجه می شود که این چنین شروع شده اند.

#### ۱. حکومت اشراف (Aristocratic)

وی معتقد است هر جامعه ای وقتی منعقد می شود، اوّل نظام سیاسی ای که در آن پدید می آید، حکومت اشراف است؛ یعنی حکومتی که در آن حکومت به دست کسانی است که دارای حسب و نسب والایی هستند، از لحاظ خونی شریفند و از خاندانهای بزرگ برخاسته اند. این نوع حکومت بعد از گذشت قرنها از زمان افلاطون، در بعضی از جوامع نسبتاً عقب افتاده هنوز هم وجود دارد؛ مثلا در کشورهای عربی اصولا حکومت، حکومتِ یک خانواده برتر است نسبت به سایر خانواده ها.

افلاطون می گفت این حکومت، عیب عمده ای که دارد این است که یک فضیلتِ «موهوبی» است نه «اکتسابی»، یعنی حاکمان موهوبی حکومت می کنند نه با فضائل اکتسابی و از قبل تلاش و کوشش خودشان، لذا اینها محدود می مانند به فضائل موهوبی و همین نکته، اندک اندک سبب سقوط آنها می شود.

### ۲. حکومت «متفاخران» (Timmocratic)

این نوع حکومت، حکومت کسانی است که اهل تفاخرند و از اسمش ماهیت آن کاملا شناخته نمی شود (به قول زبان شناسان، کلمه نارسایی است). در این حکومت کسانی که جنگجو هستند و شهامت و دلاوری بیشتری دارند، حکومت را به دست می گیرند. کسانی که زره ایشان هیچ وقت پشت نداشته است، هیچ وقتی فرار نمی کنند، حاضرند در هر معرکه ای خود را وارد کنند و تهوّر دارند. اینها کم کم حکومت را به دست می گیرند و آن کسانی را که با حسب و نسب روی کار آمده اند از کار برکنار می کنند. در این نوع حکومت، عنصر «همت و اراده» غالب است، و هر که شجاعتر است امکان رسیدن به قدرت برای او میسّرتر است، انسانهای ترسو، بزدل و محافظه کار نمی توانند خودنمایی کنند. به تعبیر خود وی، اگر می خواهید ببینید که در آینده این نوع حکومت، چه کسی حاکم است نخست باید به میدانهای جنگ نظر کنید. فرماندهان و لشکریان شجاع همدیگر را یافته و با تواطی با خودشان حکومت را به دست می گیرند، ولی این حکومت تنها بدرد زمانِ جنگ می خورد. به محض اینکه جنگ پایان می پذیرد و دوران صلح آغاز شود، کم کم این فرماندهان ضعف خود را نشان می دهند. به عبارت دیگر، فرماندهان این حکومت (حاکمان) کسانی هستند که خوب می توانند مردم را از دست دشمن نجات دهند ولی وقتی دوران صلح پیش آمد، دیگر اداره و تدبیر جامعه از اینها برنمی آید. بعد از اینکه این حکومتها ساقط شدند، که البته لزوماً قهرآمیز نیست، نوبت به حکومتهای دسته سوّم می رسد.

### ۳. حکومت ثروتمندان (متنفذان) (Oligarchie)

در این نوع حکومت افرادی که ثروت بیشتری دارند حکومت را به دست می گیرند. به این حکومتها، حکومتهای هزار فامیلی هم می گویند، یعنی حکومتهایی که هزار فامیل یک خانواده ثروتمند دست به دست هم داده اند و حاکم می شوند. این نوع حکومت، برای زمان صلح بسیار خوب است; امّا برای اوضاع بحرانی و زمان جنگ، ضعف نشان می دهد. از آنجا که حاکمان این جوامع ثروتمند هستند می توانند وسایل رفاه رعایا را به خوبی فراهم کنند و رعایا را از بی کفایتی خود بی اطلاع نگاه دارند و همه بی کفایتیهایی که در اداره کشور وجود دارند، از راه پول خرج کردن مخفی می ماند. امّا وقتی جنگ رخ می دهد، دیگر فقط پول کارساز نیست بلکه تدبیر کارساز است. لذا معمولا سقوط این نوع حکومت، بعد از یک جنگ است، در طی جنگ سقوط می کنند و جای خود را به حکومت مردم بر مردم می دهند. بعد از جنگ، اصولا یک نوع بی سروری و بی نظمی وجود دارد، لذا از میان توده های مردم، افرادی مثل خودشان روی کار می آیند.

### ۴. حکومت مردم بر مردم (Democratic)

این نوع حکومت به لحاظ اینکه مردم احساس می کنند «آقا بالاسر» ندارند، یک نوع آرامش دل در آنها پدید می آورد، چون احساس می کنند خودشان همه کاره اند و خاندان یا گروه خاصی نیستند که بر آنها حکومت کنند. امّا دو ضعف عمده دارد:

الف) مردم از بسیاری مسائل اطلاع ندارند ولی می خواهند در باب پیچیده ترین مسأله جامعه که همان «تدبیر جامعه» باشد، با بی اطّلاعی دخالت کنند.

ب) در حکومتهای نوع قبل هر چقدر هم بی کفایتی بود، ولی با این همه، تصمیم گیری در دست تعداد معدودی بود، امّا اینک تصمیم گیری به دست عموم مردم است و توجه دارید که هرچه تعداد تصمیم گیران بیشتر شود، تصمیم گیری مشکلتر می شود؛ توافق در یک گروه اندک، زودتر رخ می دهد تا توافق در یک گروه پرشمار. پس رسیدن به رفاه بسیار مشکل است و این مشکل از مشکل اوّل مهمتر است.

بعد از سقوط این حکومت، حکومت نوع پنجم به وجود می آید.

**۵. حکومت دیکتاتوری** (Tyranno)

این نوع حکومت، تقریباً همان حکومت غیرمشروط یک دیکتاتور بر مردم است. البته نباید آن را با حکومت مستبد خیرخواه اشتباه گرفت، چرا که حکومت مستبد خیرخواه مشروط به شرط خیرخواهی و در پی مصالح مردم بودن است ولی در این نوع حکومت، فرد جبّار کاملا آزاد و بی قید و شرط است.

با اینکه افلاطون با حکومت دموکراتیک بسیار مخالف است، امّا آن را بهتر از حکومت جبّار بر مردم می داند، چرا که همه حکومتهای دیگر نوعی حکومت قانون بر مردم است ولی این نوع حکومت، حکومت بی قانونی بر مردم است؛ چرا که در حقیقت، دیکتاتور اراده خود را به جای قانون می گذارد و از این رو حکومت جبّارانه بدترین نوع حکومت است و حکومت توده مردم بر مردم هم حکومتی است که فقط از حکومت جبّارانه بهتر است. پس دموکراسی بدترین نوع حکومت در میان حکومتهای باقانون است ولی از حکومت بی قانون بهتر است. حال دو نکته را باید در اینجا متذکر شویم.

نکته اول: مخالفتی که افلاطون با حکومت دموکراتیک دارد، یک مقداری بار عاطفی دارد و کمتر از استدلال عقلی برخوردار است. به دلیل آنکه سقراط، استاد وی، در زمان حکومت دموکراتیک به مرگ محکوم شد، لذا دشمنی افلاطون با دموکراسی بُعد کاملا عاطفی دارد و از این نظر بعد از مرگ سقراط، خود افلاطون هم مجبور به فرار شد و سالها دور از آتن در ایتالیای جنوبی و در مصر زندگی می کرد. بعد از سالها (بین ۱۵ تا ۲۵ سال) دوری از وطن توانست به شهر آتن برگردد و آکادمی خویش را در شهر آتن افتتاح کند. البته مؤید این رأی در یکی از آثار افلاطون هم هست وقتی که می گوید: حکومتی که بهترین مردمان را کشت ـ اشاره به سقراط دارد ـ بدترین نوع حکومت است.

نکته دوم: افلاطون یک نوع دیگر از حکومت را هم رد می کند که البته آن حکومت، یک حکومت با صورت مشخصی نیست و می تواند در همه اینها وجود داشته باشد. افلاطون می گوید: اگر در هر کدام از اشکال این حکومتها که گفتیم، کسانی که حکومت را در دست گرفتند، همواره در پی راضی کردن مردم بودند، و به تعبیری، خواستند به ساز مردم برقصند، در این صورت، چیزی به نام غوغا سالاری پیش آمده است. کلمه عربی غوغا به معنی mab در لغت انگلیسی است. غوغا یعنی توده هایی از مردم که جز در مواردی که شرّی می خواهد ایجاد شود، سر و کلّه شان پیدا نمی شود؛ به تعبیر حضرت علی(ع) در نهج البلاغه کسانی که هر وقت شرّی هست، همه شان پیدا می شوند ولی وقتی خیری هست پراکنده اند. افلاطون می گفت: غوغا سالاری یعنی اراذل و اوباش را پشت سر خود داشتن و لازمه آن این است که آدم به ساز آنها برقصد. البته این غوغا سالاری شکل خاصی از حکومت نیست ولی می تواند در همه انواع حکومتها متجلّی شود و از مواردی است که باید حکومت از آن برحذر باشد.

**اصل نهم:** حکومت باید به طبقاتی بودن جامعه اهتمام بورزد.

طبقاتی بودن جامعه را نباید با آنچه امروزه در هر جامعه ای وجود دارد، اشتباه گرفت. هیچ جامعه ای نیست که در آن لایه ها و قشرهای مختلف وجود نداشته باشد، مثلا روحانیان، پزشکان، مهندسان و ... لایه ها و قشرهای جامعه ما را تشکیل می دهد. امّا وقتی تعبیر طبقه (Cost) را به کار می برند، به این معناست که جدایی از یک قشر و پیوستن به یک قشر دیگر، امکان پذیر نیست. مانند جامعه ما نیست که مثلا روستازاده می تواند دانشمند شود. امّا آن چیزی که جامعه های طبقاتی را با همین مفهوم Cost از دیگر جامعه های طبقاتی جدا می کند، این است که وقتی می گوییم یک جامعه طبقاتی است که یک فرد از یک طبقه برای همیشه در آن طبقه باشد، اگر کشاورز است، همیشه کشاورز بماند. افلاطون به یک چنین جامعه ای قائل بود و می گفت جامعه باید دارای طبقه باشد، مدینه فاضله افلاطون هم دارای طبقه بود، آن هم با تعبیر و تدبیر «مهندسی اجتماعی»ای که خود افلاطون می کرد.

اولین کسی که در تاریخ به مفهوم مهندسی اجتماعی[۲۹۸] قائل شد، یعنی جامعه را هم مانند یک شیئی فرض کرد که بتوان بر آن طراحی کرد، افلاطون بود. وی می گفت: وقتی کودک به دنیا می آید از حدود سن چهارسالگی می توان تشخیص داد که داخل در چه طبقه ای است. چون تا چهارسالگی هیچ گونه فریب و دروغی در کار آنها نیست، و تا این سن لیاقت حقیقی خود را نشان می دهد. او معتقد بود در جامعه باید سه طبقه عمده وجود داشته باشد:

۱. طبقه صنعتگران و تولید کنندگان; ۲. طبقه جنگجویان; ۳. طبقه فرمانروایان.

تفاوتی که میان جامعه طبقاتی افلاطون با جامعه طبقاتی مثلا هندوها وجود دارد، از همین جا ظاهر می شود. در ادیان هندو هم طبقات وجود دارد ولی جامعه طبقاتی آنها از آنچه که افلاطون می گوید ظالمانه تر است. در ادیان هندو، اگر کسی در یک طبقه خاصی به دنیا آمد تا آخر عمر باید در همان طبقه باشد، یعنی فرزند یک روحانی باید تا آخر عمر روحانی باقی بماند، فرزند کشاورز هم باید کشاورز شود ولی افلاطون می گفت اگر تا چهار سالگی در زندگی یک بچه دقت کردیم و دیدیم که در یکی از این سه طبقه است تا آخر عمر او را در این طبقه می بریم. یعنی درست است که نمی توان از یک طبقه ای به طبقه دیگر رفت ولی این این به خاطر لیاقتهای شخص است نه به خاطر پدر یا مادر. پس اگر از اوّل دیدند که او جنگجوی خوبی می تواند باشد، از همان اوّل تعلیماتی خاصِ همان طبقه را به او می دهند و به همین ترتیب فرمانروایان و صنعتگران; لذا میزان ظالمانه بودن قوانین کمتر است. اکنون به توضیح هر یک از طبقات یاد شده می پردازیم.

**صنعتگران و تولید کنندگان;** مجموعه کسانی هستند که کارشان تولید و توزیع یا داد و ستد و یا خدمات است. این چهار کار را هر کس انجام دهد، در واقع صنعتگر و تولیدکننده است. تولید، یعنی پدیدآوردن چیزی که وجود نداشته است. و بر سه قسم است: ۱. تولید دامپروری; ۲. تولید کشاورزی; ۳. تولید صنعتی. توزیع، یعنی پخش فراورده ها بین افراد جامعه، داد و ستد یا خرید و فروش که به آن تجارت هم می گویند، یعنی آنچه به دست من رسیده است و مورد نیاز من نیست با آنچه شما دارید و مورد نیازتان نیست امّا مورد نیاز من است با هم عوض کنیم. خدمات، عبارت است از مجموعه کارهایی که ملاط زندگی اجتماعی است. امروزه، بسیاری از کارها خدماتی محسوب می شوند، مثل شغل رانندگی، بلیط فروشی و ... مجموعه این چهار کار را هر کس انجام دهد، در همان طبقه صنعتگران و تولیدکنندگان جا می گیرد.

**طبقه جنگجویان;** به نظر افلاطون اینها دو وظیفه عمده را بر عهده دارند:

۱. دفاع از کیان جامعه در برابر دشمنان خارجی جامعه.

---

۲۹۸. Social Engineering.

۲. دفاع از حکومت در برابر کسانی که قصد براندازی حکومت را دارند. به عبارت دیگر، دو وظیفه مهّم آنها عبارتند از دفاع از جامعه در برابر دشمنان خارجی، و دفاع از حکومت در برابر دشمنان داخلی.

**طبقه فرمانروایان;** اینها فقط برای اداره و تدبیر جامعه، برنامه ریزی می کنند. افلاطون معتقد بود در رأس این فرمانروایان باید یک نفر باشد، پس درست است که آنها گروهی را تشکیل می دهند، امّا فقط یک نفر فرمانرواست و بقیّه مشاوران او هستند و خود حق رأی ندارند، به نظر افلاطون فقط «یک» حکیم است که می تواند جامعه را اداره کند. نظر او تقریباً چیزی شبیه ولایت فقیه در فلسفه سیاسی اسلام است یا مثلا از نظر اهل سنت حاکم باید دارای بصیرت باشد، وقتی مشاورانی داشت و به حدّ کافی از بصیرت و آگاهی رسید، اوست که حق تصمیم گیری دارد، گاهی هم از آیات قرآن برای تک رأیی استفاده می کنند: «و شاورهم فی الامر فاذا عزمت فتوکّل علی اللّه»، که نمی گوید «عزمتم» بلکه می گوید «عزمت».

از این نظر می توان گفت تفاوت این طبقه با دو طبقه دیگر در این است که فرمانروایان برنامه ریزند و دو گروه دیگر اجرا کننده برنامه های این فرمانروایان.

امّا در اینجا باید تفاوتی را که میان افلاطون و ارسطو وجود دارد بیان کنیم و آن اینکه ارسطو در آنچه که در باب جامعه انسانی می آورد از دو دسته ذکری به میان نمی آورد: ۱. زنان; ۲. بردگان. وقتی ارسطو در آثار خودش می گوید انسانها، مرادش مردان آزاده است، پس زنان و به تعبیر ارسطو گیسودرازان ابرو کوتاه ـ که این تعبیر در میان برخی فیلسوفان ما مثل ملاصدرا و دیگران هم دیده می شود ـ به نظر او جزو انسانها نیستند. خود ارسطو حتی تصریح به این معنا می کند که زنان از حدّ حیوانها فراترند ولی از حدّ انسانها فروتر، یعنی در برزخ حیوانات و انسانها قرار گرفته اند. ولی افلاطون از کسانی است که معتقد به تساوی زنان و مردان است، منتها به معنای خاص آن. افلاطون با ارسطو این فرق را دارد که زنان را از گردونه نظر خویش بیرون نمی برد; امّا در باب بردگان تقریباً می توان گفت که رأی این دو با هم فرقی ندارد، بردگان هم از نظر افلاطون جایی ندارند.

نکته دیگری که به تناسب این مطلب باید متذکر شد این است که به نظر او هر کسی را باید تقریباً در سن چهارسالگی اش تعیین نمود که به کدام طبقه تعلّق دارد، ولی با این وجود، افلاطون می گفت آنهایی که پدران و مادرانشان از فرمانروایان هستند، احتمال بیشتری دارد که مزاج فرمانروایی از خود نشان دهند، و آنها که پدران جنگجو داشته اند احتمال بیشتری دارد که مزاج جنگجویی از خود نشان دهند، و همین طور فرزندان طبقه صنعتگر احتمال بروز چنین مزاجی را بیشتر دارند، لذا او در باب زناشویی این طبقات با هم می گفت هرچه ما از طبقه پایین به طبقه بالاتر می آییم باید سختگیری بیشتری وجود داشته باشد، یعنی مردی که جزو طبقه صنعتگران است، اگر می خواست با زنی غیر از طبقه خویش ازدواج کند چندان برایش مشکل نمی گیریم، امّا اگر مردی به طبقه جنگجویان تعلق داشت دیگر چندان آزاد نیست، یعنی زنی برای او می گیرند که او هم از طبقه جنگجویان باشد، برای اینکه بچه های آنها استعداد جنگجویی بیشتری داشته باشند و در مورد فرمانروایان این امر بسیار آکد است. مردی که تعلق به طبقه فرمانروایان دارد، هر زنی نمی تواند بگیرد، چرا که استعداد خداداده اش را به هرز می برد، و این به علّت آن است که وی به زنان هم بها می دهد، یعنی باید مقدرات مصالح اجتماعی را رعایت کند. پس این گفته که از فلان دختر یا فلان پسر خوشم می آید جایی ندارد. بعضی گفته اند نخستین نطفه کمونیزم و لااقل «کمونیزم جنسی» در آرای افلاطون وجود دارد چون او مصالح جامعه را بر عواطف در مسأله ازدواج، مقدم داشته است.

اصل نهّم: از این فقره به بعد ما وارد «علم سیاست» می شویم. این اصل می گوید افراد فوق چه آموزشهایی باید ببینند و به یک وجه سلبی در آموزشها معتقد است و آن اینکه هیچ کدام از سه طبقه فوق به صلاحشان نیست که با شعر و ادبیات سر

و کار داشته باشند، چرا که شعر و ادبیات کارشان این است که آنچه را واقعی نیست به گمان انسانها واقعی نشان دهند. شاعران کارشان این است که چیزی را که واقعیّت ندارد، واقعی می شمرند. وقتی شعرا رجز می خوانند، افراد تحریک می شوند چون آن را واقعی می انگارند. در تعریف شعر، حتی علمای خود ما هم، از چهار مقاله عروضی گرفته تا دیگران، به این عنصر که ما در شعر تخیّل می کنیم، یعنی آنچه را که واقعی نیست واقعی می نُمایانیم، معترفند. یکی از شعارهای افلاطون همین بود که همه شعرا و هنرمندان از مدینه فاضله تبعید می شوند، چرا که بین فرد و واقعیتها بُرِش ایجاد می کنند.

نکته ای که در اینجا وجود دارد، این است که کسانی گفته اند تمام جذّابیّتی که در کلام افلاطون وجود دارد، به خاطر هنر اوست و انسان را به یاد یک ضرب المثل اروپایی می اندازد که می گوید: «شما به هرکس بیشتر بدهی داشته باشید، از او متنفّرترید». بسیاری از مورّخان فلسفه و تاریخ اندیشه گفته اند خود افلاطون از هنر و اندیشه اش بسیار سود می جست و از این نظر بود که درباره هنر نظر خوبی نداشت، چون دیگران بودند که می فهمیدند نفوذ سخن وی در کجاست و می دانستند که نفوذ کلام وی به سبب زیبایی کلام اوست. به هرحال افلاطون چنین بوده است که در عین حال که بسیار زیبا می گفته و می نوشته، و علاوه بر هنر ادبی، هنر بصری هم داشته است (هنرها در یک تقسیم کلّی تقسیم می شود به هنرهای کلامی که عبارت است از ادبیات، و هنرهای غیرکلامی، که از جمله آنها هنرهای بصری است)، ولی نسبت به هنرمندان چنین نظری داشته است.

از نظر افلاطون نباید ادبیات را آموخت چون ما را از واقعیات دور می کند. تنها یک استثنا در کلام وی وجود دارد و آن وقتی است که در باب پدیده ای به نام تجمّل سخن می گوید و ما بعمد وارد این بحث نشدیم. نخستین فیلسوفی که با شدت هرچه تمام از تجمّل طرفداری کرده است، افلاطون است. وی می گوید: درست است که ما برای گذران زندگی خود به ضروریات نیاز داریم، ولی این فقط معنایش این است که اوّل باید در پی کسب ضروریات بود ولی نه به این معنا که وقتی در جامعه ای ضروریات فراهم شد، ما دیگر نباید فعالیت بکنیم، بلکه باید سراغ امور دسته دوم بدویم که عبارت است از «تجمّلات». شرط لازم زندگی خوب فراهم نمودن ضروریات است ولی این، شرط کافی نیست، اگر بخواهیم کافی هم باشد باید سراغ تجمّلات هم برویم. مثلا شما از یک وسیله نقلیه چه انتظاری دارید؟ اگر این است که شما را از جایی به جای دیگر ببرد، پس بدنه آن را هم رنگ نکنید، بگذارید به همان حالت آهن آلات باقی بماند، رنگ از تجمّلات زندگی شماست، چون کاری برای شما انجام نمی دهد و چه بسا ماشین را بیشتر در معرض دزدی قرار دهد. زندگی خوب، زندگی ای است که در آن تجمّل هم وجود داشته باشد، یعنی وسایل چشم انداز هم داشته باشد.

حال سؤال این است که تجمّلات زندگی چه چیزهایی هستند؟ یکی از موارد استثنای او، همین ادبیات و شعر است. وی می گفت یک تجمّل سمعی برای انسان وجود دارد و آن عبارت است از شعر غنایی، یعنی غزل; خوب است انسان در لحظاتی غزل بخواند یا کسانی غزلی بخوانند و او گوش کند. این تنها جایی است که افلاطون قبول کرده است در مدینه فاضله اش هنرمندان و شاعران هم باشند، منتها تنها شاعرانی که شعر غنایی می گویند، نه انواع شعرهای دیگر. امّا باید توجه داشت که وی موسیقی را از تجمّلات نمی داند، بلکه از ضروریات می داند و معتقد است یکی از آموزشهایی که مردم باید ببینند «موسیقی» است. موسیقی مدّ نظر وی با موسیقی مدّ نظر ما فرق دارد، چرا که موسیقی مدّ نظر ما یک چیز تجملی و زاید بر زندگی است، ولی افلاطون معتقد بود کسانی که می خواهند در سلک فرمانروایان باشند، موسیقی سبب تقویت تفکّرشان می شود و به این لحاظ برای ایشان ضروری و لازم است.

فرمانروایان، نخستین چیزی که باید بیاموزند ریاضیات است، ولی وقتی وی از ریاضیات اسم می برد به دو علم بخصوص اشاره دارد: ۱. موسیقی; ۲. نجوم.

در فلسفه اسلامی هم مراد از ریاضیات چهار علم بوده است: ۱. حساب; ۲. هندسه; ۳. نجوم; ۴. موسیقی. موسیقی جزو ریاضیات به حساب می آید، نه از باب لذّتی که شخص می برد، چرا که از این لحاظ به کیفیتها مربوط می شود، ولی موسیقی بدین لحاظ که فواصل گامها را با کسرها می توان تفکیک نمود، یعنی گامها با کسرها نشان داده می شوند و کسرها از مقوله کمیّات هستند، موسیقی را جزو ریاضیات می دانند.

یک نکته در اینجا وجود دارد که چرا افلاطون وقتی از ریاضیات نام می برد، بر نجوم و موسیقی تأکید می کند و از دو جزء دیگر نامی نمی برد؟ در این باب، شارحان افلاطون نظرات مختلفی داده اند. یکی از نظرها این است که می گویند نجوم و موسیقی قرابتی با هم دارند که در عین اینکه این دو را به هم نزدیک می کند، از حساب و هندسه دور می کند. لذا جای این توّهم هست که گویا اصولا نجوم و موسیقی جزو ریاضیات نباشند و برای دفع این توهم وی این دو را مخصوصاً متذکّر می شود. اوّلین متفکری که به آشنایی نجوم و موسیقی و قرابتشان با یکدیگر توجه کرده بود فیثاغورس بود، وی معتقد بود موسیقی نمونه ای از هماهنگی افلاک و ثوابت و سیّارات با یکدیگر است.

بقیه موضوعاتی را که به نظر افلاطون آموزش آنها لازم است در بحث تعلیم و تربیت او ذکر خواهیم کرد.

### تعلیم و تربیت از دیدگاه افلاطون

تعلیم و تربیت از نظر افلاطون چیزی جدای از سیاست نیست، چرا که در واقع یکی از اهداف سیاست، تعلیم و تربیت است. در باب تعلیم و تربیت، آرای افلاطون جداً قابل تأمل، آموزنده و هنوز هم نو و قابل عمل است. تعلیم و تربیت به سه معنا می تواند به کار برود و این معانی نسبت به هم حالت عموم و خصوص دارند. شکی نیست که هر جامعه ای تجربه هایش را به کودکان، نوجوانان و جوانان خود منتقل می کند. یعنی هیچ انسانی نیست که در جامعه ای به دنیا بیاید، در آن رشد کند و بزرگ شود و از جامعه ـ و به معنای دقیقتر اعضای جامعه ـ تأثیری نپذیرد. این، خود یک نوع تعلیم و تربیت است، تعلیم و تربیتی که ما ناآگاهانه از دیگر افراد جامعه فرا می گیریم، به این نوع تعلیم و تربیت معمولا «سنّت» می گویند.

سنّت، یعنی مجموعه تعلیم و تربیتی که جامعه به یک عضو خود به صورت ناآگاهانه می دهد. این تعلیم و تربیت، متصدی خاصی ندارد، همه ما گویا در یک جریان قرار می گیریم و در این جریان هم سیر می کنیم. در واقع، یک نوع قالب ریزی ناآگاهانه است، قالبی که آن را نسلهای قبلی یا نسل حاضر تعیین کرده اند، و بخواهیم یا نخواهیم همه ما به این معنا قالب بندی می شویم. این تعلیم و تربیت از راههای متعددی هم به دست افراد جامعه می رسد. تمام قوانین یک جامعه، به یک معنا در حال آموزش افراد آن هستند، آداب و رسوم به همین ترتیب، عرف و عادات نیز به همین ترتیب. هیچ انسانی نیست که بتواند بگوید من کاملا مستقل بوده و هستم. اینجاست که تعلیم و تربیت حالت نور را دارد و هجوم می آورد، وقتی خورشید طلوع می کند، چه بخواهید و چه نخواهید نور آن بر شما می تابد.

امّا این تعلیم و تربیت، هیچ جهت آگاهانه ندارد، نه از جانب معلّم و مربّی و نه از جانب متعلّم و متربّی. این معنای تعلیم و تربیت در حقیقت همان سنّت پذیری ما انسانهاست. البته خود ما هم در ساختن این سنّت و انتقال آن به نسل آینده دخالت داریم، این معنا همان چیزی است که به آن «فرهنگ پذیری» هم گفته می شود.

یک نوع تعلیم و تربیتی هم وجود دارد که آگاهانه است، هم از جهت معلّم و هم از جهت متعلّم، و آن وقتی است که مثلا نجاری به شاگرد خود نجّاری می آموزد، یا فرض کنید یک تعمیرکار رادیو و تلویزیون به شاگرد خود تعمیرکاری می آموزد و ... این تعلیم و تربیت غایتش این است که معلّم می خواهد متعلّم، در نهایت مثل او شود، یعنی یک تعمیرکار رادیو و تلویزیون می خواهد که شاگردش هم تعمیرکار خوبی شود و به همین ترتیب، یک عطّار می خواهد شاگردش عطّار شود، و شاگرد هم به همین منظور پیش معلّم رفته است. این تعلیم و تربیت، آگاهانه است ولی معلّم قصد نظیرسازی دارد.

امّا تعلیم و تربیتِ سوّمی هم وجود دارد که آگاهانه است، ولی معلّم قصد نظیرسازی ندارد، مثل اینکه دانش آموزی در دبیرستان پیش معلّمی شیمی می خواند و هدف او این نیست که در آینده معلّم شیمی شود. معلّم هم نمی خواهد معلّم شیمی تربیت کند، در واقع می خواهد آنچه را که می داند به متعلّم بیاموزد تا متعلّم در جهت دیگری از آن استفاده کند. سوفسطاییان مُبدع این نوع از تعلیم و تربیت بوده اند، یعنی تا قبل از سوفسطاییان این نوع تعلیم و تربیت سابقه ندارد. امروزه، تعلیم و تربیتی که در نظامهای آموزشی وجود دارد، عموماً همین نوع سوّم است، یعنی تعلیم و تربیتی که برای آن مدرسه و دانشگاه درست کرده اند همین گونه سوّم است، البته آن دو قسم تعلیم و تربیت هم وجود دارد. امّا تعلیم و تربیت نوع اول (ناآگاهانه)، سابقه اش به تاریخ بشر برمی گردد. تعلیم و تربیت نوع دوم (آگاهانه) هم سابقه اش به زمانی برمی گردد که تقسیم کار و تخصص پدید آمده است.

افلاطون از اینجا سخن خود را آغاز می کند که من با تعلیم و تربیت نوع سوّم سر وکار دارم و در تمام مواردی که افلاطون در باب تعلیم و تربیت صحبت کرده است به همین نوع سوّم ناظر است.

او می گوید: اولین کاری که ما در آموزش و پرورش و تعلیم و تربیت می کنیم این است که افکار ما با اشیای موجود عینی، ارتباط متناسب برقرار کند، یعنی واجد آرا و نظراتی بشویم که مطابق با واقع باشند، یعنی عالم ذهنی مان با عالم واقع مشابهت یا مطابقت داشته باشد. اینکه تعبیر به مطابقت یا مشابهت می کنیم به خاطر این است که در منطق می گفتیم قضیه ای صادق است که مطابق با واقع باشد و قضیه ای کاذب است که مطابق با واقع نباشد. آنجا فرض بر این بود که ما معنی مطابقت را می فهمیم، امّا بحثهای بسیاری در این باب شده است که اصولا خود این مطابقت یعنی چه؟ قبول داریم که معیار آن صحیح است ولی این معیار، یعنی مطابقت ابهام دارد و خروج از این ابهام، کاری بس مشکل است. مثلا اگر کسی بگوید امروز روز یکشنبه است، از کجا بفهمیم راست می گوید؟ بعضی در اینجا گفته اند معنای مطابقت یعنی مشابهت، و در اینکه مشابهت یعنی چه؟ در این باب هم اقوال متعددی گفته شده است. به هر حال، معنای مطابقت هرچه باشد، افلاطون از این غرض به ارتباط متناسب افکار با اشیاء تعبیر می کرد.[۲۹۹]

پس اولین غرض از تعلیم و تربیت، عبارت است از ارتباط متناسب افکار با اشیاء. افلاطون می گفت برای حصول این غرض، ریاضیات بهترین دانش است. ریاضیات ذهن شما را چنان می پرورد که راضی به قبول قضیه ای نمی شود، مگر اینکه مطابقت آن را احراز نمایید، یعنی ذهن را متصلب و محکم می کند. در کتاب فیله بوس او می خوانیم: «خارج از مبحث ریاضیات و بیرون از فنّ شمردن، اندازه گرفتن ووزن کردن، فن دقیق و مبرّا از اشتباهی وجود نمی تواند داشته باشد».

۲۹۹. مطابقت یک تصور است و هر تصوری یا بدیهی است یا نظری. اگر مثل قدما قائل باشید که مطابقت امری است بدیهی، دیگر محتاج به تعریف نیست; اما اگر مانند بسیاری از معرفت شناسان امروز معتقد باشید که مطابقت، یک تصور نظری است، باید ارائه تعریف کنید. یکی از این تعریفها، عبارت از «مشابهت» است. با اینکه معنای مشابهت نیز ابهام دارد، در باب تعریفِ مطابقت حدود هیجده نظر وجود دارد.

امّا در عین حال، غرض تعلیم و تربیت تنها این نیست، بلکه یک غرض دوّمی هم دارد و همانطور که گفتیم آن عبارت است از: «ارتباط متناسب انسانها با یکدیگر». به نظر می رسد سخن افلاطون در اینجا خیلی دقیق است، یعنی غرض تعلیم و تربیت، خلق کسانی نیست که تنها آرای شان با عالم واقع مطابقت داشته باشد، بلکه می خواهیم علاوه بر این، بتوانند با یکدیگر ارتباط متناسبی داشته باشند. اگر یک سلسله دانشمند را فرض کنیم که دارای آرا و افکار مطابق با واقع هم هستند، امّا با هم می ستیزند و از یکدیگر خائفند، چنین زندگی اجتماعی، زندگی مطلوبی نخواهد بود. برای حصول این غرض ریاضیات دیگر کارساز نیست. در اینجا ما به چیز دیگری احتیاج داریم.

اولین چیزی که برای رسیدن به این غرض لازم است، این است که باید وسیله ای باشد که انسانها بتوانند با آن ما فی الضمیر خود را به یکدیگر منتقل کنند. غالب ارتباطاتِ نامتناسب ما انسانها با یکدیگر، به خاطر این است که ما از آنچه در ذهنمان نسبت به یکدیگر می گذرد، مطلّع نیستیم، چرا که نتوانسته ام آنچه در ضمیرم هست برایتان بیان کنم و لذا دچار بدفهمی شده اید و شما نیز نتوانسته اید ما فی الضمیر خود را به من منتقل کنید و لذا من هم ذهنیات شما را خوب درک نکرده ام. هر کدام از ما تصور نادرستی از یکدیگر داریم که سبب هزاران سوء تفاهم می شود. اگر بخواهد این ارتباط مناسب بین انسانها ایجاد شود، انسانها باید در «زبان آوری» قوی شوند. باید انسانها را طوری ساخت که بتوانند ما فی الضمیر خویش را نسبت به دیگری به طور گویا و روشن بیان کنند. اینجاست که وی نقش زبان و فنون مربوط به زبان را دخیل می دانست. وی فنون مربوط به زبان را سه فن تلقی می کرد:

۱. دستور زبان، یعنی صرف و نحو؛

۲. علوم بلاغی، یعنی معانی، بیان و بدیع؛

۳. علم جدل یا علم مناظره، که مادر منطق است.

چون ریاضیات در نظر قدما چهار شاخه دارد: حساب، هندسه، موسیقی و نجوم؛ و علوم مربوط به زبان هم سه شاخه دارد، به آنها، هفت علم دنیوی می گویند. در قرون وسطی در همه حوزه های علمیه مسیحی این هفت علم را به عنوان علوم دنیوی می آموختند و یکسری از علوم دیگر را به عنوان علوم اخروی (تا حدودی در حوزه های علمیه ما هم هنوز چنین است) قلمداد می کردند.

امّا یک غرض سوّمی هم در تعلیم و تربیت وجود دارد و آن اینکه از غرض اول و دوّم تنها چیزی که به دست می آید، این است که مردم می توانند یک زندگی مسالمت آمیز داشته باشند و جهان واقع را هم کمابیش بشناسند. یک سؤال اساسی همینجا وجود دارد که اصولا چرا ما باید جهان واقع را بشناسیم و چرا باید ارتباط متناسبی با هم داشته باشیم؟ پس تعلیم و تربیت باید یک کار سوّمی هم بکند و آن اینکه به مردم هدف زندگی را بیاموزد، وگرنه غرض اوّل و دوّم، کیفیّت زندگی را می آموزند امّا چرایی زندگی را نمی آموزند. شاخه سوّم در تعلیم و تربیت این است که به انسانها بیاموزیم که چرا زندگی بکنیم؟ این نکته مثل این است که مادری به فرزند خود یاد دهد چگونه غذا بپزد ولی آن فرزند زیرک از مادرش بپرسد بر فرض اینکه من یاد بگیرم غذا را به نحو مطلوب بپزم ولی این غذا پختن چه حاصلی دارد؟ در این صورت، مادر باید یک معنایی و غرضی را برای این نوع غذا پختن ارائه دهد. افلاطون می گفت سیاستمداران و مدبّران جامعه به زودی از ما خواهند پرسید این درست که ما باید افکارمان مطابق با واقع و ارتباطمان متناسب با یکدیگر باشد، امّا چه سودی در ورای این دو هدف حاصل می شود؟

افلاطون می گفت: اینجا آموزش نوع سوّمی لازم است و آن آموزش خیر و راههای وصول به خیر است، و این هدف در «علم اخلاق» به دست می آید.

در مقام تعلیم و تربیت باید ابتدا غرض اوّلی یاد داده شود ولی شکی نیست که اولویت با غرض سوّم است. پس ابتدا باید زبان بیاموزیم، آنگاه ریاضیات و سپس جدل؛ البته شکی نیست که همه اینها برای غرض سوم است.

او نکته ای را هم در باب معلّمان قسم سوم می گوید و آن اینکه معلّمان قسم سوّم با معلّمان قسم اول و دوّم فرق می کنند. معلّمان قسم سوم، مثل باغبان و پزشکی هستند که باید دخل و تصرف در شیء بکنند و آن را بپرورند، با اینکه معلّمان قسم اول و دوم دخل و تصرف در شخص متعلّم نمی کنند. باغبان هیچوقت به گل نمی گوید ای گل اگر تو بخواهی شاداب باشی باید اینقدر آب و ... به تو برسد، بلکه آن مقدار آب و نور و کود لازم را به گل می رساند. به تعبیر امروزی، گویا کار معلم قسم اول و دوم، تعلیم است و کار این معلّم، تربیت است. معلمان قسم اول و دوّم فقط یکسری اطلاعات در اختیار دانش آموز می گذارند که او می تواند از آنها استفاده بکند و می تواند هم نکند، امّا در این قسم، کسانی هستند که باید فرد تحت نظر را بار بیاورند و پرورش دهند.

افلاطون سخنی هم درباره معلم به معنای عام کلمه که شامل هر سه قسم می شود، بیان می کند. شک نیست که معلّم، هر سخنی که برای متعلّم می گوید، باید همراه با استدلال باشد، یعنی برای هر مدّعایی که بر دانش آموزان خویش عرضه می کند، باید اقامه دلیل کند. از اوّل هم مقتضای عقلانی زیستن همین است که معلّمان هیچگاه سخن بدون دلیل نگویند. معلّم کارش القاء و تلقین نیست که مدعایی را بدون دلیلی دائم تکرار کند تا کم کم در روح طرف راسخ شود، بلکه کار معلّم این است که هر مدعایی را که ارائه می دهد. دلیل آن را هم همراهش بیاورد. این اقتضای معلمی است؛ امّا چه کنیم که اولاً انسانها در برهه ای از زندگی خود قدرت فهم استدلالِ عقلانی را ندارند. ثانیاً انسانهایی هم هستند که اساساً قدرت فهم استدلال عقلی را تا آخر عمر پیدا نمی کنند. با این دو مشکل چه باید کرد؟ یعنی نمی توان برای یک بچه شش یا هفت ساله و بعضی اشخاص کندذهن استدلال عقلی کرد، حال مدّعا هرچه می خواهد باشد، ریاضیات یا غیر آن. وی می گفت در اینجا معلم باید چنان منشی از خود نشان دهد که متعلّم ولو ببیند که سخن معلّم همراه با دلیل نیست، امّا به سخن معلّم اعتماد کند. پس اعتماد می تواند جایگزین استدلال شود؛ امّا برای این دو گروه. اما اگر دانشجو بخواهد به معلّم خود اعتماد کند، کجا باید دنبال آن بگردیم؟ افلاطون می گفت تمام این مطلب، بستگی به شخصیت و منش معلم دارد که وی در مجموع رفتاری از خود نشان دهد که نه تنها احترام برانگیز، بلکه مهمتر از آن اعتماد برانگیز باشد، یعنی متعلّم بداند که معلّم سخن بی ربط نمی گوید. لذا او می گفت معلّمان دو وظیفه دارند؛ یک وظیفه در درونِ خود و یک وظیفه در بیرون.

وظیفه ای که در درون دارند، این است که دلیل هر سخنی را معلّم در خاطر و ضمیر خود داشته باشد و بنابراین، معلم چنان باشد که تا سخنی را خود دلیل بر آن ندارد، لب بر آن سخن نگشاید، این یک نوع تعهد درونی است؛ تعهد معلّم با خودش. امّا یک وظیفه دیگر هم معلّم دارد و آن وظیفه بیرونی است، یعنی در ارتباط با متعلّم، باید رفتار وی اعتماد برانگیز باشد. وی می گفت رفتار ترس برانگیز و یا احترام برانگیز در این جهت سودی ندارد، بلکه تنها رفتار اعتماد برانگیز است که مفید است. اگر بخواهیم بچه هایمان را بگذاریم به سنی برسند که بتوانند استدلال بفهمند، آن وقت دیگر دیر شده است و تعلیم و تربیتهای غلط آنها را از راه صحیح منحرف کرده اند. پس نمی توان گفت باید صبر پیشه کرد تا وقتی بچه ها قادر به فهم استدلال باشند، بلکه باید ما از همان اوایل کودکی تعلیم و تربیت را شروع کرده باشیم.

مشکلی که در اینجا وجود دارد این است که آیا با چنین تربیتی بچه ها خلاف عقل پذیر نمی شوند، آدمهای غیرمنطقی بار نمی آیند؟ افلاطون در پاسخ می گوید: این، تمام جوابش در همان تعهد درونی معلّم است. اگر معلم آن تعهد درونی را داشته باشد، یعنی برای هر سخنی که می گوید در پیش خود دلیل داشته باشد، درست است که برای کودک دلیلی نمی آورد، ولی بچه ها بعدها می بینند که معلّم سخن خود را بدون دلیل برای آنها نگفته است. چقدر برای یک انسان خوشایند است که ببیند یک حرفی را پذیرفته که بدون دلیل نبوده است. افلاطون می گفت: اینکه می بینید بعضی آدمها وقتی بزرگ می شوند آدمهای فاسدی از کار در می آیند، به خاطر این است که آرا و عقایدی در کودکی به آنها گفته شده است که هیچ دلیلی نداشته است و معلمان آنها این تعهّد درونی را هم نداشته اند. بدی تعلیم و تربیت ما، در این است که آرایی که خود بر آن دلیلی نداریم، به زبان می آوریم، و این اثر بدی در متعلّم دارد. اگر متعلّم حس کرد که هر سخنی به او گفته شده، بی دلیل نبوده است، از این به بعد هم سخن بی دلیل نمی پذیرد. افلاطون معتقد بود ما انسانها تا به حال چنین تعلیم و تربیتی نداشته ایم (افلاطون می گفته تا حالا، یعنی زمان خودش، ولی باید دو هزار و هشتصد سال دیگر هم به آن اضافه نمود!).

وقتی چنین باشد که آرای بی دلیل برای ما بگویند، از لحاظ روانی ما یک نوع انکسار روحی پیدا می کنیم، احساس می کنیم که یک عمر در حال فریب خوردن بوده ایم، و از این به بعد می گوییم چون ما توسط دیگران فریب خورده ایم، ما هم دیگران را فریب می دهیم، و این روحیه سبب انحطاط تعلیم و تربیت شده است.

برای اساس این مبنا، افلاطون رکن مهم تعلیم و تربیت را معلّم می داند نه متعلّم. متعلّم یک مادّه بی انتظام است که به دست معلّم داده می شود تا نظم بگیرد. رکن اصلی آموزش و پرورش معلّم است و مهمّ این است که او دارای چه اوصافی باشد. لذا او در اینجا اوصاف معلّم را بیان می کند که ما متذکر آن نمی شویم.[۳۰۰] امّا افلاطون مکرراً توضیح می دهد که آنچه جامع همه این اوصاف است، همان رفتار اعتماد برانگیز است.

افلاطون درباره متعلّم می گوید باید توجه داشته باشیم که بخش عمده تعلیم و تربیت دوران کودکی است، هرچه انسان به دوران کودکی و زمان تولد نزدیکتر است، آن دوران در زندگی او مهمتر است، یعنی دوران شش، هفت سالگی به مراتب کم اهمیت تر از دوران دو تا سه سالگی است. عمده اندوخته های علمی، عملی و اخلاقی ما در سالهای ابتدایی زندگی رقم می خورد، گویا یادگیری مایک شتاب منفی دارد، هرچه بزرگتر می شویم، شتاب یادگیریهای روحی، عملی و علمی ما کمتر می شود. در واقع، هر کدام از ما در هفت سالگی معلوم است چه هستیم، و بقیه عمر زاید است. سالهای اول زندگی سالهایی است که بچه هیچ گونه درایتی ندارد، سالهایی که او به فهم و شعور می رسد، سالها از شکل گیری منش و شخصیت او گذشته است و اینجاست که نقش «محیط» روشن می شود. افلاطون می گوید: پس باید محیطهای کودکی را یک محیط آموزنده کرد، محیطی که به بچه ها چیزهای خوب القاء کند.

هر کدام از ما اگر به خود رجوع کنیم می بینیم حقیقتاً امر چنین است، یعنی دورانی بر تکوّن ما گذشته است که حال که به خود آمده ایم می بینیم که کار از کار گذشته است و دیگر دست ما نیست، و تغییر آن هم امکان پذیر نیست. نه اینکه امکان عقلی ندارد، بلکه امکان وقوعی دارد، اما وقتی این امکان را با امکان سالهای کودکی مقایسه می کنیم می بینیم بسیار

---

۳۰۰. برای اطلاع بیشتر ر. ک. به: جمهوری، کتاب هشتم و نهم.

ناچیز است. لذا افلاطون معتقد بود سیاستمداران باید محیط سالهای اوّل را به خصوص از تمام عواملی که به نحوی انحطاط ایجاد می کنند، بپیرایند، این است که کسانی گفته اند افلاطون تئوری پرداز نظامهای توتالیتر[۳۰۱] است.

نظامهای توتالیتر چنین کارهایی می کنند، مثلا روزنامه ها را سانسور می کنند تا افکار منحط به ذهن مردم راه پیدا نکند، اینکه کتابهایی که نادرست است نباید منتشر شود، عین سخن افلاطون است، چرا که بچه وقتی به خود می آید که این افکار، او را از بین برده است. پس برای ایجاد یک محیط سالم کتابها و نمایشنامه ها اگر مسائل خلاف اخلاق صحیح در آن هست، باید ممنوع شود، هرگونه تئاتری که در آن اعمال منافی عفت نشان داده می شود، باید حذف شود، چرا که در روحیه بچه ها اثر می گذارد. سیاستمداران علاوه بر اداره جامعه باید تدبیر جامعه را هم در دست داشته باشند و این تدبیر اقتضا می کند محیط را محیط سالمی بسازند و برای ایجاد چنین محیطی باید خیر و شر و همچنین راههای وصول به خیر را بشناسند.

او سپس می گوید: نگویید حتی اگر محیطی نا سالم بود، خود بچه ها وقتی به رشد عقلانی رسیدند راه صحیح را می یابند، چرا که اولا همانطور که قبلا هم گفتیم هر چه بر میزان سنّ ما افزوده می شود، امکان دخل و تصرف، در خود کم می شود. ثانیاً تعلیم و تربیت در خود عقل هم اثر می گذارد. او در اینجا مثالی می زند، می گوید: چشم در بدن ما به گونه ای است که در حدقه می چرخد، لذا اگر انسان بخواهد جایی را ببیند لازم نیست بدن خود را هم بچرخاند، اما عقل آدمی ـ که چشم روح آدمی است متأسفانه در حدقه نمی چرخد، لذا باید برای فهم یک چیز، تمام عقل متوجه آن باشد. اگر از اول کودکی روح را متوجه یک جهت کرده باشند، چشم روح، یعنی عقل، فقط آن جهت را فهم می کند و نمی تواند چندان جولان دهد، مگر اینکه کل روح متوجه آن جهت شود. افلاطون می گوید اگر کسی بدن و گردن مرا بگیرد که نتوانم سرم را تکان دهم، او نباید خیال کند حال که نمی توانم سر خود را تکان دهم، دیگر اطرافم را نمی بینیم، چون چشم در حدقه می چرخد. اما در باب روح چنین نیست، اگر تعلیم و تربیت روح شما را به جهتی متوجه کرد، شما خیال نکنید که با عقلتان می توانید جهت دیگری را هم ببینید.

معنای این سخن آن است که دریافتهای عقلی ما هم، از اوضاع و احوال روحی ما متأثر است، بعدها نمی توان عقل را در خلاف جهت آنچه تا کنون تعلیم و تربیتِ غلط به شما داده است، سیر داد، عقل سالم در روح سالم است.[۳۰۲]

متفکران ما نیز در کتابهای فلسفی، گاه در لابلای استدلالات خویش متذکر می شوند که مثلا این استدلال را کسی می فهمد که روح خود را تهذیب کرده باشد. ممکن است کسی بگوید استدلال کاری به تهذیب روح ندارد، ولی در واقع، این فلاسفه می خواهند بگویند. اگر روح شما انحطاطی پیدا کرده باشد، عقل هم قوّت چندانی برای فهم مطلب ندارد. این همان چیزی است که بعدها تحت این عنوان گفته شد که فیلسوفان معصیت کار، گرد و غبار بپا می کنند و... در آن حقایق را نمی بینند، فیلسوف باید معصیت کار نباشد، اگر گناه نکند، به خوبی از عهده تمییز نکات استدلال بر می آید. البته سخن افلاطون در باب همه آموزشهاست، هر نوع آموزشی که مطرح باشد; ولی امروزه دیگر کلیّت سخن او پذیرفته نیست، بلکه در آموزشهای خاص اخلاقی، عرفانی و مانند آن پذیرفته است.

در ابتدای کتاب علم النفس الاسفار الاربعه، مرحوم ملاّصدرا می گوید: کسانی که می خواهند علم النفس بیاموزند، باید از هوی و هوس خود را خالی کنند و تهذیب نفس کنند.

---

۳۰۱. Totalitarian.

۳۰۲. این جمله گاهی به شکل غلط این گونه گفته می شود که عقل سالم در بدن سالم است.

در این بخش و به طور کلی، بخشهایی که فهم جنبه یا ساحتی از آدمی به شیوه تجربی ممکن نیست، می توان این سخن را پذیرفت; زیرا عقل یکی از نیروهای روح است و روح که ناسالم شد، نیروی آن هم ضعف پیدا می کند. کما بیش نظیر این سخن را در سخنان ائمه اطهار علیهم السّلام نیز داریم.[۳۰۳]

پس سخن افلاطون را در علومی مثل فیزیک و شیمی به زحمت می توان قبول کرد، ولی در علوم انسانی قابل قبول می نماید.

اما دومین نکته ای که افلاطون در باب متعلّم می گفت، یعنی سالم سازی محیط، تلقی کنونی درست بر خلاف آن است. امروزه معتقدند محیط هر چه می خواهد باشد، شما راه صحیح را بیاموز، و متأسفانه در جوامع غربی روابط آزاد جنسی، همجنس بازی و صدها فساد دیگر با این مبنا توجیه و برای آن استدلال می شود، و حتی افسوس می خورند که چرا قبلاً چنین نمی کرده اند (البته باید توجه داشت که هر استدلالی و از آن جمله استدلال به نفع اشاعه فحشا و فساد، بر پیشفرضهای اثبات نشده ای مبتنی است).

نکته سومی هم در بحث تعلیم و تربیت افلاطون وجود دارد که به «اخلاق» او مربوط می شود. وی معتقد است اگر کسی چیزی را نداند و بداند که نمی داند، یعنی جهل او بسیط باشد نه مرکب، حتماً به دنبال یادگیری می رود، امّا اگر کسانی میل به یادگیری ندارند و نمی دانند که نمی دانند، معلّم باید اوّل کاری که می کند او را به جهل خویش آگاه کند. لذا در تعلیم و تربیت قرون وسطی می گفتند: اولین بار که معلّم کلاس می رود باید یکسری سؤالات مشکل طرح کند و به دانشجویان خویش ارایه دهد و از آنها جواب بخواهد تا همه به نادانی خویشتن اقرار کنند; البته نه از آن جهت که بخواهد برتری خود را بر آنها ثابت کند، بلکه از این جهت که تا متعلّم پی به جهل خویش نبرد، پای به راه علم نخواهد گذاشت. این توصیه از تعلیمات افلاطون منشأ گرفته بود.

افلاطون می گفت شاید این روش، قلب متعلّم را جریحه دار کند و سبب تحقیر او شود ولی در عوض انگیزه طلب علمی که در او پدید می آید، جبران آن تحقیر را می کند و او را بیشتر آماده تعلیم می کند.

---

۳۰۳. مانند: «اتّقوا فراسة المؤمن، فانّه ینظر بنوراللّه»; از زیرکی مؤمن بترسید که او به نور خدا [بر همه چیز]نظر می کند.

# ارســـطـو

ارسطو[۳۰۴] در سال ۳۸۴ قبل از میلاد به دنیا آمد و در سال ۳۲۲ قبل از میلاد هم از دنیا رفت، در واقع، یک عمر ۶۲ ساله داشته، و عمر زیادی نکرده است. در باب اینکه وی چه زمانی وارد آکادمی شده است، تقریباً اجماع بر این است که در سنّ ۱۷ سالگی وارد آکادمی افلاطون شده است، یعنی در سال ۳۶۷ قبل از میلاد، و انصافاً بسیار هم به افلاطون از لحاظ عاطفی علاقه مند بود، گرچه همانطور که بعداً خواهیم گفت از لحاظ فکری بسیار از افلاطون دور بوده است. این یکی از موارد استثنایی در تاریخ فلسفه است که کسی با آراء ونظرات استاد خود مخالفت داشته باشد ولی عمیقاً به او علاقه مند باشد و او را دوست بدارد.

او تا سال ۳۴۷ ق. م. که افلاطون از دنیا رفت، در آکادمی ماند، یعنی تا سن ۳۷ سالگی و سپس نه تنها از آکادمی که از آتن هم بیرون رفت. در باب اینکه چرا او بعد از مرگ استادش در آکادمی نماند مطالب مختلفی گفته شده است; یک نظر این است که ارسطو انتظار داشت ریاست آکادمی بعد از استاد به او برسد ولی به او ندادند، بلکه به یکی از خویشان افلاطون که از شاگردان او هم بود سپردند، و لذا ارسطو رنجیده خاطر شد و از آکادمی بیرون آمد و تحت ریاست استاد دیگری نرفت. بعضی هم گفته اند علت اینکه ارسطو از آکادمی بیرون رفت، این نبوده است، بلکه بدین لحاظ بود که احساس می کرد آراء و نظراتی که در آکادمی تدریس می شود، مورد قبول او نیست; یعنی به یک بلوغ فکری رسیده بود و رأی مستقل داشت و گویا دراین باب صاحب نظر شده بود، و در واقع، بیرون آمدن او جدایی فکری او را نشان می داد.

بعضی علت سوّمی را عنوان کرده اند و آن یک سلسله منازعات درون گروهی بین اعضای آکادمی است و به نظر می آید ارسطو جانب یکی از طرفین نزاع را گرفته بوده است. آرای دیگری هم گفته شده است ولی به هر حال یقیناً ارسطو تا لحظه مرگ افلاطون در آکادمی مانده است. بر این نکته بدین جهت تأکید می کنیم که تا قبل از تحقیقات اخیر، بعضی گمان می کرده اند که او در زمان حیاتِ افلاطون از آکادمی جدا شده است; در بعضی از تاریخهای فلسفه به زبان فارسی نیز چنین آمده است که در زمان خود افلاطون، اختلافات افلاطون و ارسطو به حدّی رسید که ارسطو از آکادمی بیرون آمد، ولی تحقیقات متأخرتر (که خواهیم گفت) نشان داده است که چنین نبوده است. بعد از خروج از آکادمی وی راه مسافرت به چند شهر را در پیش می گیرد و بعدها وقتی به آتن برگشت و مدرسه ای تأسیس کرد، زیست شناسی به دست او بسیار گسترش یافت، هم در جانورشناسی و هم در گیاه شناسی، و این توسعه به لحاظ همین مسافرتهایی بوده که او داشته است. به هرحال این مسافرتها رو به اتمام بود که فیلیپ[۳۰۵] مقدونی، امپراطور مقدونیه، از وی خواست اسکندر را تربیت کند، وقتی ارسطو تربیت اسکندر را به عهده گرفت، طبق بیشتر اقوال، اسکندر سیزده ساله بود; لذا تربیتی که اسکندر دیده است هم از لحاظ فکری، علمی، و هم از لحاظ روحی، بسیار تحت تأثیر ارسطو بوده است، گرچه همانطور که می دانید بعدها اسکندر دارای روحیاتی شد که بسیار با روحیات ارسطو فرق می کرد و چون این خاندان، یعنی پدر و پسر بسیار به ارسطو علاقه مند بودند، در سال مرگِ اسکندر (۳۲۲ ق. م) مدرسه ارسطو به دلیل درباری بودن، مورد حمله مخالفان اسکندر قرار گرفت.

بعضی از مورخان گفته اند عملا حمله و هجومی صورت نگرفته، گرچه توطئه حمله وجود داشته است و لذا ارسطو مجبور شد از آتن فرار کند و سال آخر عمرش را در آتن زندگی نکرد تا مخالفان اسکندر متعرّض وی نشوند.

---

۳۰۴. Aristotle.

۳۰۵. وی پدر اسکندر مقدونی است که به ایران حمله کرد، فیلیپ به ارسطو بسیار علاقه مند شد و از او خواست اسکندر را تربیت کند.

آنچه تاکنون گفتیم شاخصه هایی از زندگی وی بود، برای مطالعه بیشتر درباره زندگی ارسطو می توانید به کتابهای فارسی ای که در این زمینه وجود دارد، مراجعه کنید; البته کتاب تاریخ تمدن ویل دورانت، گرچه تاریخ عمومی است ولی مفصلتر از همه است، و از تاریخهای خصوصی هم به کتابهایی که در ابتدای همین اثر نام برده ایم، رجوع شود.

## آثار ارسطو

همانطور که قبلا هم گفتیم یکی از تفاوتهایی که ارسطو با افلاطون دارد، این است که مجموعه آثار افلاطون هم اکنون در دست است و از بین نرفته است، برخلاف آثار ارسطو که به نظر می آید خیلی از آثار وی در طول تاریخ از دست رفته است و الآن آن مجموعه ای که از آثار او در دست داریم، نسبت به کل آثار وی بسیار کم است. از این نظر، چون آثار افلاطون همگی (حتی به زبان فارسی) در دسترس است، لذا معرفی آنها لازم نیست ولی چون نسبت به آثار ارسطو یک نوع تشتت آرا وجود دارد، مثلا در بعضی از کتابهای فارسی نصف یک اثر و در بعضی دیگر یک سوم آن اثر و در بعضی دیگر تمام آن اثر وجود دارد و در بعضی هیچ اثری از آن نیست، لذا دانستن مجموعه آثار ارسطو ضروری است و از طرف دیگر نشان می دهد که مشغله های فکری او چقدر متکثر بوده است.

درباره آثار ارسطو تقسیم بندیهای مختلفی دیده می شود ولی بهترین تقسیم بندی ای که من دیده ام تقسیم بندی یکی از مورخان فلسفه است که چون کتاب وی به فارسی ترجمه نشده است،[۳۰۶] شما را به آن کتاب ارجاع نمی دهم ولی آن را بیان می کنیم; البته تقسیم بندی دیگری هم آقای امیل بریّه در کتاب تاریخ فلسفه یونان و روم کرده است که آن هم تقسیم بندی خوبی است و نیز تقسیم بندی دیگری کاپلستون در کتاب تاریخ فلسفه (ج۱) نموده است که آن هم تقسیم بندی خوبی است ولی محاسن این تقسیم بندی را ندارد.

در این تقسیم بندی آثار ارسطو به سه دسته تقسیم می شود:

### ۱. نوشته های عمومی ارسطو

از این قسمت یک بخش از آن «اشعار ارسطو» است که از میان اشعار او تنها سه شعر باقی مانده است. از نامه هایی که او به دوستان، افراد، شاگردان، همکاران و درباریان می نوشته است نیز قطعاتی باقی مانده است که بعضی از آنها به زبان فارسی ترجمه شده است. قسمت عمده نوشته های ارسطو، «مکالمات ارسطویی» است; این مکالمات عمومی، در بین نوشته های او اهمیّتش از همه بیشتر است. روش مکالمات ارسطویی، همان روش مکالمات افلاطونی است، یعنی حالت مناظره[۳۰۷] دارد و قسمت عمده ای از این مکالمات باقی مانده است. بخش دیگری از این نوشته ها را چند اثر فلسفی تشکیل می دهد که خود او مجموعه این چند نوشته فلسفی را مکتوبات بیرونی[۳۰۸] نام نهاده است.

چند اثر فلسفی دیگر به نام «اُدموس»[۳۰۹] (نام شخصی است); و دیگری «رساله ترغیب به فلسفه»[۳۱۰] که نامه ای است به تمیزون،[۳۱۱] و همچنین «در باب فلسفه»،[۳۱۲] «در باب خیر»، و «در باب ایده ها» (مُثُل)، که هیچ کدام در دست نیست ولی دقیقاً

---

. *A Critical History of Greek Philosophy*۳۰۶. stace,

۳۰۷. Dialogue.

۳۰۸. Exoteric Writtings.

۳۰۹. Eudemeus.

صد نقل قول از این کتابها در آثار فیلسوفان بعد از او تا زمان تولد حضرت مسیح علیه السلام وجود دارد که از طریق آنها از وجود چنین کتابهایی باخبر می شویم. از این بخش فقط به مکالمات او خواهیم پرداخت.

**۲. خاطرات و مجموعه های مواد خام**

ارسطو به دلیل منش تجربی و دقیقی که داشته است، در مسافرتها خاطرات خود را می نوشته است; از این خاطرات، قسمتهایی باقی مانده است. مهمتر از خاطرات او، مجموعه های مواد خام است. هر متفکری اصولا یک سری مواد خام برای کتابها و سخنرانیهایی که دارد، تهیه می کند و بعد تفکر خود را بر اساس آنها تنظیم می کند; در واقع، قدرت تفکر او به صورتی است که به این مواد خام داده می شود. از مجموعه مواد خام ارسطو نیز قسمتهایی باقی مانده است; از این مجموعه در کتابهای تاریخ فلسفه، دویست عنوان ذکر شده است که ۱۵۸ کتاب آن به اسم قانون اساسی دول یونانی است. منظور از دولتهای یونانی، دولتهای مختلفی است که در زمانها و مکانهای مختلف مثل ایبریا، اسپارت، آتن و جاهای دیگر تشکیل شده است و هر یک قانون اساسی مخصوص به خود داشته اند. از این قوانین، ارسطو در کتاب سیاست بسیار استفاده کرده است; از این ۱۵۸ قانون اساسی، فقط قانون اساسی آتن، آن هم در سال ۱۸۹۰ در یک مجموعه پاپیروس (کاغذ) که در اثر حفاری کشف شد، به دست ما رسیده است;[۳۱۳] البته در این قسمت مجموعه نمایشنامه ها، جشنواره ها و ... نیز هست که چندان اهمیّتی ندارد.

**۳. آثار فلسفی و علمی**

این آثار به چند دسته قابل تقسیمند:

**الف) آثار منطقی:** ارسطو برای آثاری که در منطق نوشته است، تعبیر اُرغنون[۳۱۴] را به کار برده است. ارغنون در زبان یونانی به معنای «آلت و ابزار» است، یعنی مجموعه آنچه را ما امروزه منطق می نامیم، او ابزار و آلت نامیده است. لفظ منطق (Logic) از ابداعات رواقیون است و بعد از آنها، منطقیهای ما نیز از این اصطلاح متابعت کردند. فرانسیس بیکن، فیلسوف فرانسوی، به دلیل مخالفتی که با منطق ارسطویی داشت، آن را باطل اعلام کرد و منطق جدیدی را بنیانگذاری کرد و در نامگذاری از ارسطو تبعیت کرد و منطق خود را ابزار یا آلت جدید[۳۱۵] نامید. او بر این گمان بود که منطق ارسطویی را ردّ می کند. در قرن اخیر یک متفکر روسی، منطقی در ردّ بیکن نوشت و نام منطق خود را ارغنون سوّم گذاشت.[۳۱۶]

مجموعه آثار منطقی ارسطو عبارتند از:

۱. مقولات (Categories); همان چیزی که قدمای ما آن را قاطیغوریاس گفته اند.

---

۳۱۰. Protrepticus.

۳۱۱. Themison.

. *On Philosophy*۳۱۲.

۳۱۳. این قانون اساسی توسط آقای محمد ابراهیم باستانی پاریزی به فارسی ترجمه شده است. گرچه ترجمه چندان مطلوب نیست ولی حواشی و مقدمه خوبی دارد. این کتاب توسط انتشارات امیرکبیر منتشر شده است. درباره قانون اساسی آتن مقالاتی نیز توسط آقایان غلامحسین صدیقی، محمدعلی فروغی، محمد ابراهیم باستانی در مجلات مختلف منتشر شده است.

۳۱۴. Organon.

۳۱۵. Novum Organun.

۳۱۶. این کتاب به فارسی توسط بنیاد مستضعفان ترجمه و منتشر شده است.

۲. عبارت (De Interpretatione)؛ در منطق دو نوع ذاتی به نام ذاتی باب برهان و ذاتی باب ایساغوجی برمی شمردند. به ذاتی باب ایساغوجی، ذاتی باب عبارت می گویند و بحث کلیات خمس در آن می آید؛ البته ارتباط بین مقولات عشر و کلیات خمس را بعداً خواهیم گفت.

۳ و ۴. تحلیلات اولی (Prior Analytics) و تحلیلات ثانیه (Posterior Analytics)؛ که در کتابهای منطقی ما تحت عنوان آنالوتیقای اوّل و آنالوتیقای ثانی آمده است.

۵. خطابه (Topics)؛ در منطق ما یکی از صناعات خمس است.

۶. در باب ردّ بر سوفسطاییان (Sophistical Fallacies).

از این شش اثر هیچ کدام به زبان فارسی ترجمه نشده است ولی کتابهای مقولات، عبارت، تحلیلات اولی و ثانیه و خطابه در صدر اسلام به زبان عربی ترجمه شده است.

**ب) آثار طبیعی:** این آثار عبارتند از:

۱. طبیعت (Physics)؛ این کتاب توسط آقای مهدی فرشاد، استاد دانشگاه شیراز، به زبان فارسی ترجمه شده است. ترجمه رسا است ولی چندان با متن سازگاری ندارد.

۲. در باب آسمانها؛ این عنوان همان چیزی است که بعدها در تقسیم علوم اسلامی، مثلا در کتابهای ابن سینا، تحت عنوان «باب السماء والعالم» آمده است. این کتاب به فارسی ترجمه نشده است.

۳. در باب کون و فساد؛ به فارسی ترجمه نشده است.

۴. هواشناسی (Meteorology)؛ قدمای ما به آن علم الاجواء می گفته اند. این کتاب نیز به زبان فارسی ترجمه نشده است.

**ج) آثار روانشناختی**

۱. در باب نفس؛ این کتاب تحت عنوان درباره نفس توسط آقای علیمراد داوودی از سری انتشارات دانشگاه تهران به زبان فارسی ترجمه شده است. ترجمه بسیار دقیق است و حواشی سودمند مترجم نیز به فهم مطلب کمک می کند.

۲. رسالات کوتاه؛ الف ـ یادداری و یادآوری (حافظه و استذکار)[۳۱۷] این کتاب به فارسی ترجمه نشده است. ب ـ رؤیا و پیشگویی از طریق رؤیا، قدمای ما تحت عنوان منامات (خوابها) و نبوّات (پیشگوییها) از آن یاد می کنند. در کتاب منظومه حاج ملاهادی سبزواری بابی به همین نام نیز وجود دارد. این کتاب ارسطو نیز به فارسی ترجمه نشده است.

**د) آثار تاریخ طبیعی**

تاریخ طبیعی اصطلاح خاصی است به معنای آنچه در عالم جانوران و گیاهان رخ می دهد، این آثار عبارتند از:

۱. در باب اجزای حیوانات؛

۲. در باب حرکت حیوانات؛

۳. در باب پیشرفت حیوانات؛

۴. در باب تولید مثل حیوانات؛

---

۳۱۷. قدمای ما نیز آنها را دو چیز به حساب آورده اند و حق هم همین است. در باب حافظه کتاب حافظه از لازار فرانسوی، ترجمه آقای اسحاق لاله زاری بهترین کتاب به نظر می رسد.

۵. رسالات صغری.

هیچ کدام از این کتابها به فارسی ترجمه نشده است.

### هـ) آثار فلسفی

۱. مهمترین اثر او در این زمینه مابعدالطبیعه *Metaphysics* است. این کتاب با ترجمه خوب آقای شرف الدین خراسانی منتشر شده است.

سه کتاب هم در اخلاق دارد که به لحاظ حجم، به بزرگ، متوسط و کوچک تقسیم می شوند:

۲. کتاب بزرگ او اخلاق اعظم نام دارد و به عربی و فارسی ترجمه نشده است.

۳. کتاب متوسط او اخلاق نیکوماخوس نام دارد. (نیکوماخوس نام فرزند ارشد ارسطو و نام پدر ارسطو نیز بوده است). این کتاب را ارسطو خطاب به فرزند خویش نوشته است و ترجمه های بسیار خوبی به عربی دارد و به زبان فارسی هم دو ترجمه دارد; یک ترجمه کامل ولی بسیار ضعیف توسط آقای پورحسینی از انتشارات دانشگاه تهران، و یک ترجمه ناقص (تقریباً یک دهم کتاب) ولی بسیار دقیق هم از آقای هوشنگ آذری دارد.

۴. کتاب کوچک او اخلاق اودنیا است و به فارسی ترجمه نشده است. معمولاً همه کسانی که در باب اخلاق ارسطو می خواهند داوری کنند به کتاب نیکوماخوس رجوع می کنند و به آن اهمیّت می دهند.

۵. سیاست; این کتاب به فارسی با ترجمه بسیار دقیق و پخته آقای حمید عنایت منتشر شده است.

۶. علوم بلاغی; در زبانهای اروپایی Rhetoric به معنای علوم بلاغی است; عربها این کلمه را معرّب کرده اند و این کتاب به نام ریتوریقا در میان آنان مشهور شده است. این کتاب را از آن رو در مجموعه کتابهای فلسفی ذکر کرده اند که برخلاف آنچه از اسم آن انتظار می رود، هیچ بحثی درباره ادبیّات ندارد، بلکه تأثیر این علوم را در روان آدمی بررسی می کند; مثلا اینکه کنایه در روان آدمی راسختر است یا تصریح، که یک بحث صرفاً فلسفی است. این کتاب نیز به فارسی ترجمه نشده است.

۷. فن شعر; این کتاب حاوی یک بحث فلسفی در باب شعر به همان معنایی که در منطق می گوییم است. از این کتاب سه ترجمه به زبان فارسی شده است. یکی ترجمه آقای سهیل افغان (محقق، اسلام شناس و فیلسوف ترک، اهل کشور ترکیه) است; این ترجمه، بهترین ترجمه از این کتاب است ولی در حال حاضر در بازار کتاب موجود نیست. دوّم، ترجمه آقای فتح اللّه مجتبایی که ترجمه بسیار خوبی است. سوّم، ترجمه آقای عبدالحسین زرین کوب است; مقدمه و حواشی سودمند مترجم، بر امتیاز کتاب افزوده است.

اینها مجموعه آثاری بود که از ارسطو می دانیم; البته گاهی از این قسمت سوّم که ما تحت عنوان آثار علمی و فلسفی آوردیم، تحت عنوان رسالات یاد می کنند، رساله عنوان عامی است که شامل قسمتهای فوق می باشد.

آنچه ارسطو در رسالات خود می گوید با آنچه در مکالمات، تفاوت فراوانی دارد، و این تفاوت سبب اختلاف در آرای مورخانِ فلسفه نسبت به ارسطو شده است. این اختلاف بحث را به بحثی دیگر سوق داده است و آن اینکه ارسطو کیست؟ کسی که مکالمات را می گوید یا کسی که رسالات را؟ راه حلهایی برای این مشکل ارائه شده است که به دو مورد از آنها اشاره می کنیم:

**الف)** مکالمات بخشی از آثار عمومی یا عامّه پسند می باشد و شامل مطالبی که در ملأعام و در جمع عامّه مردم و جمعی فراتر از دانش آموزان خود عنوان می کرده است، می باشد; برخلاف آنچه در رسالات است که شامل مطالبی است که صرفاً برای دانشجویان خویش و نه عامه مردم بیان می کرده است. هر معلّمی چنین است، یعنی حرفهایی که در کلاس می زند، لزوماً همان حرفهایی نیست که در جمع عامه مردم می گوید. پس مکالمات جزو آثار بیرونی (exoteric) او و آثار علمی، جزو آثار داخلی یا درونی (esoteric) اوست.

بر اساس آنچه گفتیم، طبعاً زبان مکالمات باید ساده تر باشد و رسالات با اصطلاحات دقیقتر و اختصاصیتر همراه باشد; مکالمات باید مشروح باشد و رسالات موجز. امّا این توجیه کمتر قابل قبول است، چرا که اگر اختلاف بین مکالمات و رسالات آن چیزی باشد که بیان شد، باید تفاوت این دو فقط از لحاظ سبک باشد و لزومی ندارد که در مفاد هم با هم اختلاف داشته باشند، ولی می بینیم که در بعضی از رسالات مطالبی گفته شده است که اساساً با مکالمات تنافی دارد.

**ب)** گفته شده است در مکالمات، ارسطو آرای مقبول محیط را و در رسالات آرای شخص خود را بیان می کرده است. در زمان او آرای مقبولِ محیط، آرای افلاطون بوده است، لذا در مکالمات آرای وی مطابق با آرای افلاطون است ولی در رسالات آرای شخصی او وجود دارد; این رأی دوم را بیشتر از رأی اوّل می پذیرند. از لحاظ زمانی مکالمات قبل از رسالات نوشته شده اند.

بحث دیگری در این زمینه وجود دارد که آیا رسالات قبل از تدریس نوشته می شده است یا بعد از تدریس؟ اصولا نوشته های افراد قبل از تدریس با بعد از تدریس بسیار فرق دارد. حال، آیا ارسطو این رسالات را قبل از اینکه در آکادمی تدریس کند می نوشته یا بعد از اینکه در آکادمی تدریس می کرده نوشته شده است؟ در این باب آرای مختلفی وجود دارد که اختلافها هم یک اختلاف لفظی نیست و اهمیت زیادی دارد، چرا که اگر بگوییم این آرا را بعد از تدریس نوشته است، معلوم می شود اینها چیزهایی است که سر کلاس تدریس کرده و شاگردان درباره آن با او بحث کرده اند، امّا باز هم این نظرات پیروز در آمده اند. امّا اگر آرایی باشند که قبل از تدریس نوشته باشد، شاید بتوان گفت که با آرا و نظرات بعد از تدریس او فرق می کنند و اختلاف دارند.

عمدتاً گفته می شود که این آرا، آرای بعد از تدریس او می باشد، و لذا اینها نظراتی است که پس از جرح و تعدیلها بیرون آمده است. اگر نوشته های او بعد از تدریس باشد، مسأله دیگری پیش می آید و آن اینکه احتمالا اینها جزوه هایی باشد که توسط شاگردان او جمع آوری شده است و در این صورت اصالت لازم را ندارد. بر این مطلب از این جهت تأکید می کنند که ارسطو روحیه جمع گرایی داشته است و دوست می داشت مطالب را در جمع شاگردان خود مطرح کند و بعد از آنان بخواهد که آنها را بنویسند. نکته دیگری که این مسأله را تأیید می کند، این است که سبک نوشته ها گاهی متفاوت است و این بیانگر این است که این نوشته ها را یک نفر ننوشته است و ثانیاً در بعضی موارد مطالبی هست که اگر خود ارسطو می نوشت، معنا نداشت در جایی اظهار عجز کند و چند تا نقطه بگذارد. در مجموع، می توان گفت رسالات اوّلا، حاوی درسها هستند; ثانیاً، بعد از تدریس نوشته شده اند، و ثالثاً، همه آنها به دست ارسطو نوشته نشده است و لااقل بخشی از آنها را شاگردان او نوشته اند، گرچه این کار زیر نظر وی بوده است; اما به تعبیر امروزی آن، جزوه های شاگردان را ویراستاری نمی کرده است.

آخرین نکته این است که تدوین آثار ارسطو بین سالهای چهل تا بیست قبل از میلاد توسط آندرونیکوس رُدسایی[۳۱۸] از رؤسای مشائیان و تقریباً همزمان با میلاد حضرت مسیح(ع)، انجام شده است و چون این فاصله (حدود سه قرن و نیم) با عصر ارسطو فاصله زیادی است، در اینکه بتوان گفت همه اینها دقیقاً آثار ارسطو است، محل تأمل است.

**تقسیم بندی علوم از نظر ارسطو**

اولین نکته ای که در باب تقسیم بندی علوم از نظر ارسطو باید دانست، این است که ارسطو علوم را به یک شکل تقسیم بندی نکرده است، بلکه در کلّ آثاری که دارد تقسیم بندیهای مختلفی از علوم به دست داده است. بنابراین، چندین تقسیم بندی از علوم در آثار او وجود دارد، منتها یکی از این تقسیم بندیها چنان است که به نظر می آید همان مطلوب ارسطو بوده است و بس; چرا که اولابیشتر در اطراف آن، داد سخن داده است و ثانیاً آن را در کتابهای خود بسیار تکرار نموده است.

نکته دوم این است که در تقسیم بندی هایی که ارسطو بیان نموده است، خود وی برای این تقسیم بندیها، حصر عقلی قائل نیست، بلکه حصر را حصر استقرایی می داند، یعنی می گوید: علومی که ما از انسانها سراغ داریم و می شناسیم این علمها هستند و این علمهای موجود را می توان چنین تقسیم بندی نمود. بعضی از بزرگان ما بعدها خواسته اند برای تقسیم بندی ارسطو، یک حصر عقلی بتراشند، از آن جمله حاج ملاهادی سبزواری در ابتدای منظومه ـ بخش منطق ـ چنین مشی ای را در پیش گرفته است و به طور کلی، علمای ما به خاطر اعتمادی که به ارسطو داشته اند، سعی می کرده اند سخنان وی را رسیمتر و مدلّلتر از آنچه خودش ادعا می کرده است، بیان بکنند و از جمله این موارد همین جاست.

ارسطو می گوید: فلسفه را می توان به سه شاخه تقسیم نمود:

الف: فلسفه نظری; ب: فلسفه عملی; ج: فلسفه شعری.

مراد از مقسم یعنی، فلسفه، در اینجا شامل جمیع علوم و معارف بشری می باشد و این استعمال شایعی در یونان بوده است. امّا توضیح هر کدام:

**الف: فلسفه نظری** (Theoretical Philosophy **یا** Speculative Philosophy)

فلسفه ای است که در آن «معرفت را برای معرفت می خواهند و علم را برای علم»; یعنی اگر ما چیزی می آموزیم برای این است که آموخته باشیم و اگر به دنبال کشف مجهولی می رویم فقط برای کشف و فهم آن است و دیگر هیچ. به تعبیر دیگری که خود وی به کار می برد در این فلسفه «معرفت وسیله نیست بلکه هدف است».

**ب: فلسفه عملی** (Practical Philosophy)

فلسفه عملی، فلسفه ای است که در آن، علم برای عمل و برای اینکه به کار گرفته شود خواسته می شود، پس علم فقط آلت است و هدف «عمل» است.

**ج: فلسفه شعری یا تولیدی:** (Productive Philosophy **یا** Poetic Philosophy)

---

۳۱۸. Andronicus of Rhodes.

اگر به تعریف فلسفه نظری و عملی دقت کنیم، به ذهن می آید که حصر باید حصر عقلی باشد، چون علم را یا برای علم می خواهند و یا برای عمل، در این صورت فلسفه شعری چه فلسفه ای است؟ ارسطو می گوید: فلسفه شعری اصولاً از مقوله علم نیست بلکه از مقوله تولید است، به خلاف دو فلسفه قبل که از مقوله علم بودند.

تولید، خود یک نوع عمل است، البته عمل عام، یعنی هر نوع تولیدی عمل است ولی هر عملی تولید نیست. تفاوت دیگر اینکه فلسفه نظری و فلسفه عملی با آنچه قبل از دانش وجود دارد، سروکار دارند ولی در فلسفه شعری قبل از آن چیزی وجود ندارد، بلکه ما آن را به وجود می آوریم; مثلا کار یک نقاش پدید آوردن چیزی است که قبلا موجود نبوده است و همین طور عمل یک خطاط و مجسمه ساز. پس سرّ اینکه به این فلسفه، فلسفه تولیدی می گویند به خاطر همین خاصیّت تولیدکنندگی آن است.[۳۱۹] امّا چرا به آن فلسفه شعری می گویند؟ این نامگذاری بدین لحاظ بود که او معتقد بود در میان انواع کارهای تولیدی نمونه اعلایش، کار شاعران است، چرا که می توان گفت یک معمار چیزی را به وجود می آورد که نمونه اش وجود داشته است و همین طور نقاش و مجسمه ساز، ولی شاعر چیز بی بدیلی را ایجاد می کند، چیزی را ایجاد می کند که اگر لب باز نمی کرد، نمونه اش در جهان خارج وجود نداشت. به تعبیر دیگر، شعر از شاخه هنرهای کلامی است و نسبت به دیگر انواع هنر که هنرهای بصری (مثل نقاشی) و هنرهای سمعی اند (مثل موسیقی)، برتری دارد.

حال به توضیح تفصیلی تر هر کدام از اینها می پردازیم:

ارسطو در تقسیم بندی فلسفه نظری از دیدگاهی استفاده نموده است که تمایز علوم را به تمایز موضوعات می داند. در باب اینکه تمایز علوم به چه ملاکی است، دیدگاههای مختلفی وجود دارد:

الف: تمایز علوم به تمایز موضوعات آنهاست.

ب: تمایز علوم به تمایز روشهای آنهاست.

ج: تمایز علوم به تمایز غایات آنهاست (یعنی اینکه علم را برای چه می آموزیم).

به نظر می آید تقسیم بندی اوّلی او تا حدی بر اساس غایات باشد، چون معرفت را یا برای معرفت می آموختیم یا برای عمل. البته توجه دارید که امروزه، هیچ کدام از این سه نظر به تنهایی پذیرفته نیست، بلکه نظر رایج مزجی است از این سه نظر، یعنی می گویند: تمایز علوم ابتدا باید براساس روشها باشد و سپس در دلِ آن دسته علومی که روش واحد دارند، بر اساس موضوعات، تقسیم بندی صورت گیرد، یعنی اوّل علوم را بر اساس روش به سه دسته تقسیم می کنند.

۱. علوم عقلی مانند منطق، ریاضیات و شاخه های مختلف فلسفه;

۲. علوم نقلی مانند علم تاریخ، لغات، صرف و نحو;

۳. علوم تجربی مثل فیزیک، شیمی، زیست شناسی، جانورشناسی مکانیک، و غیره.

در مرحله دوم، در درون علوم عقلی تقسیم بندی علوم بر اساس موضوعات انجام می شود و همین طور در درون علوم نقلی و علوم تجربی; ولی ما به روش امروزی کاری نداریم، و در صدد بیان سخن ارسطو هستیم.

ارسطو وقتی می خواهد تقسیم بندی شاخه های فرعی تر را انجام دهد به سراغ تقسیم بندی بر اساس موضوعات می رود. او می گوید: موجودات جهان را می توان به چهار قسم تقسیم کرد (گرچه بعداً سه قسم می شود): یکی به لحاظ مادیّت و یکی به لحاظ تحرّک، یعنی:

---

۳۱۹. تقسیم دانستنی به معرفت و مهارت، اوّلین بار توسط خواجه نصیرالدین طوسی در اساس الاقتباس و سپس در قرن بیستم توسط گیلبرت رایت (Gilbert Right) انجام شده است.

۱. بعضی موجوداتّ مادّی اند و متحرّک;

۲. بعضی موجودات مادّی اند ولی متحرّک نیستند;

۳. موجوداتی که مادّی نیستند ولی تحرّک دارند;

۴. موجوداتی که نه مادّی اند و نه متحرّک.

موجوداتی که مادّی باشند و متحرک اینها همان محسوساتند; امّا موجوداتی که مادی باشند، ولی متحرک نباشند، اینها هم وجود دارند، مانند اشکال و اعداد. مثلا عدد «دو» وجود دارد، مادی است و برای همیشه نیز به صورت «دو» باقی می ماند; امّا مادّی بودن «دو» و دایره بدین معناست که هیچوقت عدد «دو» و دایره تحقق پیدا نمی کند مگر در همین محسوسات; یعنی تحققشان ضمن اشیای محسوس است.

امّا موجوداتی که مادی نباشند ولی تحرّک داشته باشند، چنین موجوداتی گرچه فرض عقلی برای آن می توان کرد ولی هیچگاه نمی تواند در عالم وجود داشته باشد. موجوداتی که نه مادی باشند و نه متحرک، اینها هم وجود دارند، اینها همان چیزهایی هستند که امروزه ما به آنها مجرّدات تامّه می گوییم و او به آنها مفارقات می گفت.

پس موجودات درست است که از لحاظ فرض عقلی، چهار دسته هستند ولی از لحاظ خارجی سه دسته اند، پس فلسفه نظری هم به سه قسم تقسیم می شود:

۱. فلسفه طبیعی; از موجوداتی بحث می کند که هم مادّی اند و هم متحرک.

۲. فلسفه ریاضی; از موجودات دسته دوم بحث می کند، یعنی موجوداتی که مادّی اند ولی تحرک ندارند.

۳. فلسفه الهی; از موجودات دسته چهارم بحث می کند، یعنی موجوداتی که نه مادّی اند و نه تحرّک دارند. پس در اینجا تقسیم بندی بر اساس موضوعات است، موضوعات سه قسمند و به تبع آنها علوم هم سه قسم می شوند.

وقتی قدمای ما می گفتند طبیعیات، مراد آنها همین فلسفه طبیعی بود، و وقتی می گفتند ریاضیات و یا الهیات مرادشان همین فلسفه ریاضی و یا فلسفه الهی بوده است. در غرب، امروزه به فلسفه قسم سوم یعنی فلسفه الهی، الهیات طبیعی[۳۲۰] می گویند. البته این طبیعی، طبیعی ای نیست که در قسم اول گفته شد تا سبب این توهم شود که پس قسم اوّل و سوّم در هم آمیخته شده اند، بلکه در غرب، قسیمِ الهیات طبیعی، الهیات دیگری است به نام الهیات وحیانی[۳۲۱] یعنی منسوب به وحی.

در غرب، گزاره هایی را که در متون مقدس دینی و معرفتی آمده است به دو دسته تقسیم نموده اند: یک دسته گزاره هایی هستند که علم ما به آنها فقط از طریق همان وحی و الهام الهی است، یعنی اگر خداوند متعال به پیامبر وحی نکرده بود، هیچگاه عقل بشر قادر نبود آنها را درک کند، مثل گزاره هایی که در باب عالم برزخ است. امّا یک دسته گزاره های دیگری هم هستند که حتی اگر خداوند متعال به پیامبران وحی نکرده بود و ما بودیم و عقل خود، عقل عاجز از درک آنها نبود و می توانست آنها را کشف کند، مثل «خدا وجود دارد» یا «انسان دارای نفس است» یا «نفس جاودانه است»; اینها گزاره هایی هستند که خود ما می توانیم استدلال فلسفی بر آنها داشته باشیم.

حال اگر به گزاره های قسم اول پرداختیم، یعنی گزاره هایی که تنها راه وصول ما به آنها از طریق وحی الهی است می گویند، شما در الهیات وحیانی بحث می کنید و اگر از گزاره های قسم دوّم بحث نمایید، به الهیات طبیعی پرداخته اید،

---

۳۲۰. Natural Theology.

۳۲۱. Reveal Theology.

«طبیعی» در اینجا یعنی عقلانی، یعنی الهیات عقلانی. در اینجا این سؤال پیش می آید که اگر گزاره های طبیعی چنان هستند که حتی اگر پیامبران نمی گفتند، عقل ما قادر به درک آنها بود، پس گفتن پیامبران چه سودی دارد؟ در اینجا جوابهای مختلف داده شده است، لااقل سه جواب عمده وجود دارد و جوابهای دیگر قابل اعتنا نیستند.

### فلسفه عملی

در میان ما چنین معروف است که می گویند فلسفه عملی سه قسمت دارد ۱. اخلاق؛ ۲. تدبیر منزل؛ ۳. سیاست مدن. و از این نظر در فرهنگ ما تقسیم بندی ارسطو به تقسیم بندی مُسدس یعنی ششگانه معروف شده است. در فرهنگ ما فلسفه شعری را قبول ندارند. امّا خود ارسطو فلسفه عملی را به این سه قسمت تقسیم نکرده است، بلکه می گوید فلسفه عملی دارای قسمتهای زیر است: ۱. سیاست؛ ۲. علم لشکرکشی؛ ۳. علم خطابه؛ ۴. علم اقتصاد.

وقتی دقت کنیم می بینیم با سه قسمی که علمای ما برای فلسفه عملی درست کرده اند فرق دارد، چرا که آنها برای این سه قسم یک حصر عقلی درست کرده بودند ولی در اینجا حصر، عقلی نیست. شاید بتوان گفت اقتصادی که ارسطو می گوید، تقریباً همان تدبیر منزلی است که علمای ما می گویند و «سیاست» که در آثار ارسطو مطرح بوده، تقریباً همان سیاستی است که علمای ما می گویند. برای علمای ما در تقسیم، اخلاق می ماند و لاغیر ولی برای ارسطو دو چیز می ماند یکی خطابه و دیگری لشکر کشی و نمی توان گفت اخلاق قابل انطباق یا ناظر به این دو است؛ البته هیچ ضرورتی ندارد که تقسیم بندی علمای ما عین همان تقسیم بندی ارسطو باشد، هر عالمی می تواند یک نوع تقسیم بندی کند، ولی اشکال در این است که چیزی را که ارسطو نگفته است به او نسبت دهیم، یعنی تقسیم بندی مسدّس از ارسطو نیست.

### فلسفه شعری (تولیدی)

همه هنرها اعم از کلامی و غیرکلامی، همان فلسفه شعری است؛ به هنرهای کلامی معمولا ادبیات گفته می شود، مثل داستان، شعر، نثر، نمایشنامه و ...؛ و هنرهای غیرکلامی مثل نقاشی، مجسمه سازی، معماری و امثال اینهاست؛ پس وی همه هنرها را فلسفه شعری می داند. آنچه که او از آن به عنوان فلسفه شعری یاد می کند، امروزه، تحت عنوان فلسفه هنر، علم الجمال یا زیبایی شناسی[۳۲۲] یاد می شود و یکی از شاخه های فلسفه به حساب می آید.

مسأله دیگر این است که بر اساس تقسیم بندی ارسطو و طبق تقسیم بندی های مرسوم خود ما که حکمت را به نظری و عملی تقسیم می کردند و هر کدام از اینها را به سه قسم؛ منطق که مدوّن آن ارسطو است، جزو کدام یک از این علوم قرار می گیرد؟ طبعاً جزو شاخه طبیعی نیست. یا باید گفت جزو شاخه ریاضی است یا جزو شاخه الهی یا اینکه اصولا حکمت عملی است، یا اینکه جزو هیچ کدام از اینها نیست که لازمه اش این است که مَقْسم ما چندان عموم و شمولی نداشته باشد.

به نظر می آید منطق جزو فلسفه عملی است چرا که منطق، عبارت است از علمی که «تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء فی الفکر»، یعنی آلتی است که هدف آن چیز دیگری است و آن چیز دیگر حفظ و نگهداری ذهن از خطاست. پس جزو فلسفه شعری هم تقریباً نمی توان دانست. این بحث که جای منطق در کجاست سابقه دارد و نظرهای مختلفی درباره آن ارائه شده است:

---

۳۲۲. Aesthetic.

۱. ابن سینا می گوید: اصولاً مَقسم، باید جمیع علوم و معارف بشری باشد منهای منطق، بسیاری از مشائیان اسلام هم به این نظر قائلند، اگر چه گفته شده است که نظر ابن سینا هم در اینجا بی اضطراب نیست. در ابتدای منطق شفا، ابن سینا موضعگیری دارد و در آخر می گوید: حاصل سخن این است که بحث درباره موضع منطق در معارف بشری بحث مهمل و بی فایده ای است. (البته به نظر نمی آید که مهمل باشد، بلکه بسیار هم دارای فایده است).

۲. نظری که منطق را جزو مقسم می داند، یعنی جزو فلسفه عملی است.

۳. نظری که منطق را جزو فلسفه می داند، منتها جزو فلسفه نظری آنهم داخل در قسم فلسفه الهی.

۴. نظری که منطق را جزو فلسفه نظری می داند، ولی داخل در قسم فلسفه ریاضی.

این چهار نظر در باب موضعِ منطق وجود دارد; ما ابتدا منطق را از دیدگاه ارسطو مطرح می کنیم تا ببینیم خود ارسطو در این باره چه می توانست بگوید.

امروزه،بحث در باب اینکه جای منطق در کجاست با قدیم بسیار فرق می کند. قدمای ما فرق زیادی بین ریاضیات و منطق قائل بودند، منطق را از مفاهیم ثانیه منطقی می دانستند و می گفتند ریاضیات از کمّ بحث می کند (کمّ متصل در هندسه و کمّ منفصل در حساب)، یعنی از مفاهیم ماهوی عرضی بحث می کند، پس تفاوت زیادی بین آنها وجود داشت. امّا امروزه، بالعکس قرابت زیادی بین منطق و ریاضیات دیده می شود، به طوری که گفته می شود: یا باید منطق را شاخه ای از ریاضیات به حساب آورد و یا بالعکس; یعنی پذیرفته شده است که اینها با یکدیگر تداخل دارند و از یک سنخند. منتها بحث در این است که آیا ریاضیات یک کلّی ای است که منطق بخشی از آن است و یا بالعکس؟ نزاع معروف راسل با متفکران همعصر خود مربوط به همین مسأله است. امروزه، دانشی به نام منطق ریاضی داریم که نشان دهنده آشتی این دو علم با یکدیگر است.

### روش علوم از دیدگاه ارسطو

ارسطو در نیکوماخوس یکسره به فلسفه اخلاق نپرداخته است، بلکه در این کتاب مزجی از دانشهای مختلف را به وجود آورده است. او غرض از نوشتن این کتاب را «هنر خوب زندگی کردن می داند و هنر خوب زندگی کردن را هم در به دست آوردن فضیلت;[۳۲۳] «غرض از این تحقیق (اخلاق)، برخلاف تحقیقات دیگر ما تنها دانش نظری نیست، زیرا تحقیق ما تنها به منظور شناختن حقیقت فضیلت نیست بلکه برای به دست آوردن فضیلت است وگرنه تحقیق اصولا بی فایده می بود.»[۳۲۴] در اینکه آیا ارسطو تا آخر کتاب این نکته را رعایت می کند یا نه، مطلب دیگری است که به نظر می رسد اینگونه نباشد.

از تفاوتهای مهّم بین ارسطو و افلاطون، این مطلب است که ارسطو معتقد بود در علوم و معارفِ مختلف نه روش واحدی مطلوب است و نه میزان دقت همسانی. هر علمی روش خاص خود و میزان دقت ویژه خود را دارد، به عنوان مثال، میزان دقّتی که در فیزیک وجود دارد، در تاریخ نه ممکن است و نه مطلوب، لذا در نیکوماخوس متذکر این نکته می شود که آن دقتهایی که در جاهای دیگر اعمال می شود در اخلاق وجود ندارد. در اخلاق ادلّه قاطع و نتایج شک ناپذیر وجود ندارد: «علامت انسان فرهیخته این است که همان اندازه دقت را طلب می کند که موضوع بحث ممکن می سازد».[۳۲۵]

---

۳۲۳. اخلاق نیکوماخوس، ص ۳۲.

۳۲۴. همان.

۳۲۵. همان، ص۳۶

به نظر می رسد در این سخن حق با ارسطوست و میزان دقت علوم به یک اندازه نیست ولی در عین حال، دو نکته را وی روشن نکرده است; یکی اینکه این عدم دقّتی که در اخلاق وجود دارد، معلول چیست؟ چرا انسان نباید در اخلاق آن دقّت را انتظار داشته باشد؟ این پرسش می تواند دو علّت داشته باشد:

۱. پیچیدگی تبیین رفتار انسانی: رفتار آدمیان پیچیدگی خاصی دارد که حرکت زمین، مثلا از جایی به جای دیگر یا حرکت یک گیاه یا جماد به آن پیچیدگی نیست. تبیین این حرکت به مراتب ساده تر از تبیین یک رفتار پرخاشگرانه آدمی است. به طور کلّی، هرچه از عالم جمادات به سوی عالم انسانی پیش می رویم، مسأله تبیین مشکلتر و پیچیده تر می شود و شاید عدم پیشرفت علومی از قبیل روانشناسی و علوم تربیتی به دلیل همین نکته است که این علوم با چیزی سر و کار دارند که به لحاظ ماهیّت پیچیده است.

۲. نزاع بر سر خوب و بد بودن امور اخلاقی فیصله پذیر نیست. اگر کسی بگوید عمل x خوب است و دیگری به خلاف آن قائل باشد، این نزاع به آسانی فیصله پذیر نیست; این نزاع با این ادّعا که مجموع زوایای مثلث ۱۸۰° است، بسیار متفاوت است. از طرف دیگر، تعریف خوب و بد فی نفسه کار مشکلی است. ارسطو درباره این دو پاسخ اظهار نظری ندارد ولی شارحان نظر ارسطو معتقدند نظر ارسطو با پاسخ اوّل مناسبت دارد، ولی امروزه، در بین دانشمندان پاسخ دوّم را مناسبتر می دانند.

نکته دوّمی را که ارسطو روشن نکرده این است که میزان دقت در هر علمی را نیز مشخص نکرده است، به عنوان مثال، میزان دقت در اخلاق بیشتر است یا زیست شناسی; گذشته از اینها با اینکه اوّل کتاب نیکوماخوس می گوید: نباید انتظار دقت در حدّ ریاضی از اخلاق داشت، در ادامه کتاب در بعضی موارد می گوید: آن چنان این مطلب مستدلّ است که یک مطلب ریاضی.

### منطق از دیدگاه ارسطو

اجمالا باید دانست که آیا منطق صرفاً به عالم ذهن مربوط است یا اینکه به عالم خارج از ذهن هم مربوط می شود؟

برای روشن شدن مطلب از اصطلاحات هیوم (قرن هیجدهم) استفاده می کنیم، چرا که با اصطلاحات او مشکل به خوبی مشخص می شود. هیوم می گفت: هر انسانی وقتی گزاره هایی را بیان می کند، اینها از دو حال بیرون نیستند: یک قسم گزاره هایی که روابط میان تصورات را بیان می کند، و قسم دیگر گزاره هایی که روابط میان اشیای عینی خارجی را بیان می کند.

در گزاره های قسم اول، مفهومی را در ذهن خودمان ساخته ایم و بعد یک مفهوم دیگری را که باز هم ساخته ذهن خود ماست، به مفهوم اول نسبت می دهیم. در اینجا در باب عالم خارج سخنی نمی گوییم، مثلا اگر گفتیم از این به بعد هر وقت می گوییم، دایره; مرادمان سطح مستوی محدود به خطِ منحنی بسته ای است که جمیع نقاط آن خط از یک نقطه به یک فاصله باشد; حال اگر آن را در قضیه ای موضوع قرار دادیم و محمولی را بر آن بار نمودیم و مثلا گفتیم: دایره سطح است، یا دایره سطح مستوی است، یا دایره محدود به خط است، یا دایره محدود به خط منحنی است و هرکدام از این مفاهیمی را که در تعریف بیان کردیم، بر دایره حمل نمودیم و یک قضیه ای را بیان کردیم، این قضیه روابط میان تصورات را بیان می کند. یعنی این گونه گزاره ها که موضوع آنها یک مفهوم باشد و محمول آنها به تعبیر قدما یکی از ذاتیات آن مفهوم باشد،

اصولا در باب عالم خارج ساکتند و فقط در عالم ذهن سیر می کنند. اینها همان قضایایی هستند که بعدها کانت آنها را قضایای تحلیلی نامید.

امّا گاهی هم گزاره ها در رابطه با اشیای عالم خارج است، وقتی شما می گویید: این سیب سرخ است، دیگر از درون مفهوم سیب، مفهوم سرخی بیرون نمی آید و قضیه مربوط به عالم خارج می شود، هیوم به این نوع گزاره ها، گزاره های تجربی می گفت. اما هیوم معتقد بود منطق و ریاضیات تنها دو دانشی هستند که همه گزاره های آنها از سنخ اوّل هستند، یعنی از روابط میان تصورات بحث می کنند و اصولا در باب عالم خارج بحثی ندارند.

اگر کسی این سخن هیوم را بپذیرد، می بیند که چقدر منطق و ریاضی با یکدیگر آشتی می کنند و در کنار یکدیگر قرار می گیرند و بقیه علوم قسیم این دو هستند; بعدها کانت با هیوم مخالفت کرد و گفت ما گزاره ها را اینچنین تقسیم می کنیم:[۳۲۶]

گزاره ها به دو دسته تقسیم می شوند: محمول هر گزاره ای از دو حال خارج نیست، یا محمول هر گزاره ای از دل موضوع گزاره بیرون می آید یا از دل موضوع آن گزاره بیرون نمی آید; اگر محمول از دل موضوع بیرون آید، یعنی مندرج در موضوع است، در اینجا حکم تحلیلی[۳۲۷] داریم، و اگر محمول از دل موضوع بیرون نیاید، حکم ترکیبی یا تألیفی[۳۲۸] داریم; البته تحلیلی به اصطلاح کانت به دو معنای تحلیلی به معنای اعم و تحلیلی به معنای اخص است که ما در بحث از کانت به آن خواهیم پرداخت. سپس وی می گفت گزاره ها را می توان به نحو دیگری هم تقسیم بندی نمود.

الف) گزاره هایی که برای تشخیص صدق و کذبشان رجوع به عالم خارج لازم است; اینها گزاره های پسین[۳۲۹] هستند.

ب) گزاره هایی که تعیین صدق و کذبشان متوقف بر رجوع به عالم خارج نیست; اینها گزاره های «پیشین»[۳۳۰]اند.

حال اگر این دو تقسیم بندی را از کانت بپذیریم (بنابر فرض)، چهار نوع گزاره خواهیم داشت:

۱. گزاره های تحلیلی پیشین;

۲. گزاره های تحلیلی پسین;

۳. گزاره های ترکیبی پیشین;

۴. گزاره های ترکیبی پسین.

**گزاره تحلیلی پیشین:** گزاره ای است که محمول آن از دل موضوع بیرون می آید، ولی تعیین صدق و کذب آن توقفی بر رجوع به عالم خارج ندارد; چنین گزاره هایی، وجود هم دارند.

**گزاره تحلیلی پسین:** گزاره ای است که محمول آن از دل موضوع بیرون می آید، ولی برای صدق و کذبش محتاج به رجوع به عالم خارج هستیم; چنین گزاره هایی امکان وجود ندارند.

**گزاره ترکیبی پیشین:** یعنی گزاره ای که محمول آن از دل موضوع بیرون نمی آید، امّا بدون رجوع به عالم خارج می توانیم صدق و کذب آن را بفهمیم; چنین گزاره هایی هم وجود دارند.

---

۳۲۶. تقسیم بندی کانت به نظر فلاسفه ما نزدیکتر است تا تقسیم بندی هیوم.

۳۲۷. Analitic.

۳۲۸. Synthetic.

۳۲۹. A Posteriori.

۳۳۰. A priori.

**گزاره ترکیبی پسین:** یعنی گزاره ای که محمول آن گزاره از دل موضوعش بیرون نمی آید، امّا صدق و کذبش متوقف بر رجوع به عالم خارج است، چنین گزاره هایی هم وجود دارند.

پس طبق نظر کانت ما سه قسم قضیه داریم، ولی هیوم می گفت دو قسم قضیه داریم. حال مشکل اینجاست آن قضیه ای که کانت به آن تحلیلی پیشین می گفت، همان است که از دید هیوم روابط میان تصورات را بیان می کند; و آن قضیه ای که هیوم معتقد بود روابط میان اشیای خارجی را بیان می کند، همان است که کانت آن را ترکیبی پسین می نامید. پس یک قسم قضیه در نظر کانت وجود دارد که در نظر هیوم وجود ندارد و آن ترکیبی پیشین است; یعنی دیوید هیوم می گفت محال است قضیه ای داشته باشیم که محمولش از دل موضوع بیرون نیاید، ولی بدون رجوع به عالم خارج بتوان فهمید که صادق است یا کاذب; ولی کانت می گفت چنین قضایایی وجود دارند و عبارتند از قضایای فلسفی. اگر کسی سخن هیوم را بپذیرد، پذیرفته است که ما تنها دو دسته دانش داریم: «منطق و ریاضیات» و «علوم تجربی»، و دیگر فلسفه جایی در بین علوم ندارد.

باید توجه داشت که اگر سخن کانت بخواهد صحیح باشد، یعنی قضایای فلسفی همه ترکیبی پیشین باشند; به شرطی است که قضایای فلسفی همه، تحلیلیِ به اصطلاح قدمای ما باشند، نه تحلیلیِ به اصطلاح کانت; مثلا این قضیه که «ممکن الوجود محتاج است»، قضیه ای است ترکیبی، چون وقتی ممکن الوجود را تعریف می کنیم به اینکه هر امری که نسبت او به وجود و عدم مساوی است، محمول قضیه مندرج در موضوع نیست و به تعبیر دیگر، از ذاتیات موضوع، «احتیاج» نیست، و در عین حال برای صدق و کذبش نمی توان به عالم خارج رجوع کرد، بلکه با رجوع به خود موضوع می توان فهمید که اگر امری موجود باشد و معدوم شود، یا معدوم باشد و موجود شود و در عین حال نسبت آن به وجود و عدم یکسان باشد، عقل می فهمد که پای عامل بیگانه در میان است و ممکن الوجود محتاج. به این عامل خارجی است، چه برای وجود پیدا کردن و چه برای معدوم شدن و این عامل خارجی را «علّت» می نامد و می گوید: ممکن الوجود محتاج به علّت است، یعنی محتاج به غیر خودش است. این گونه قضایا را قدمای ما قضایای تحلیلی می نامیدند، گرچه خود کانت آنها راترکیبی می نامید، البته این یک اختلاف در اصطلاح است.

همه این مطالب را بدین جهت گفتیم تا سخن علمای امروزی که ریاضیات و منطق را با هم نزدیک می دانند، روشن شود; امّا این قرابت به این قیمت حاصل می آید که اصولا منطق در باب عالم خارج هیچ گونه صحبتی نمی کند و تنها به آنچه در عالم ذهن وجود دارد، مربوط می شود ولی آیا واقعاً چنین است؟ حال اگر بخواهیم نظر ارسطو را بفهمیم، باید بدانیم ارسطو منطق را مربوط به عالم خارج می دانسته است یا مربوط به عالم ذهن و یا مربوط به هر دو عالم؟

از آنجا که ارسطو به منطق نام اُرغنون یعنی آلت و ابزار داده است، بعضی بر آن شده اند که از نظر ارسطو منطق را نباید جزو علوم به حساب آورد; زیرا او منطق را ابزار معرفت و علم می داند نه خود علم. در بین کلمات ارسطو، جمله ای وجود دارد که مؤید این نظر است; او می گوید: «منطق فقط وسیله ای برای کسب معرفت است»; از اینکه کلمه فقط را به کار برده است آن استنتاج تأیید می شود. شارحان آثار ارسطو جمله او را چنین تقویت کردند که هر معرفتی از طریق منطق به دست می آید و اگر چنین باشد، منطق فقط مدخل و درآمدی بر علم است.

اگر این رأی بخواهد درست باشد، دو لازمه آن را نیز باید پذیرفت; یکی اینکه منطق باید هم صوری و هم مادّی باشد و دیگر اینکه مقولات منطقی باید به ساختمان جهان مربوط باشند نه به ساختمان ذهن; و اگر این دو لازمه صحیح بود، می توانستیم بگوییم: مادرِ همه معرفتها منطق است; ولی هر دو مطلب مسلّم نیست، اوّلا اگر منطق فقط صوری باشد، یعنی فقط اشکال چهارگانه قیاسی و ضروب شانزده گانه آن را یاد بدهند و بعد هم بگویند از این شصت و چهار قسم، نوزده قسم

منتج است و بقیه عقیم و قواعدی را هم برای شرایط انتاج بیان کنند، آیا با دانستن این مطالب معرفتی نسبت به جهان برای ما پیدا می شود؟ منطق صوری که فقط به صورت استدلال نظر دارد، چگونه می تواند چیزی در باب عالم خارج بگوید؟ وقتی ما معرفتی نسبت به جهان خارج پیدا می کنیم که این قضایا دارای مادّه، محتوا و مضمون هم باشد; البته این محتوا را منطق نمی تواند به ما بدهد و باید از طریق دیگری به دست بیاوریم. بنابراین، اگر بخواهید منطق را آلت به دست آوردن معرفت بدانید باید منطق را فقط صوری ندانید بلکه منطق باید هم صوری باشد و هم مادی تا مادر علوم محسوب شود و چنین نیست.

دوّم آنکه اگر منطق بخواهد مادر علوم باشد باید مقولات (یعنی تقسیم بندی مفاهیم تصوریه) ناظر به عالم خارج باشند. این سخن بدین معناست که اگر می گوییم مفاهیم تصوری ما، ده قسم است; به این دلیل است که در جهان خارج ما ده قسم موجود داریم و ذهن آدمی همچون آینه ای است که واقع را به تمامه، آنچنان که هست، به ما می نُمایاند. در مقابل این رأی، رأی دیگر آن است که در جهان خارج ده قسم موجود نداریم، بلکه این ذهن ماست که ده قالب برای اشیای خارج از ذهن می سازد و ذهن، همانند صفحه شیشه ای چهل تکه ای است که وقتی نور به آن بتابد، بعد از انعکاس به رنگهای مختلف درمی آید و به تعبیر دیگر، مقولات دهگانه حاصل تجربه ما هستند و ذهن در یافته های خویش دخل و تصرّف می کند و بر آنچه در عالم خارج هست، می افزاید. ارسطو، قائل بود مقولات مربوط به عالم خارج است و در خارج ده چیز وجود دارد و کانت در مقابل می گفت: مقولات مربوط به عالم ذهن است. البته، کانت به چهارده مقوله قائل بود که مطابقت دقیق با ده مقوله ارسطو نداشت. کانت معتقد بود هرگاه ما یک ادراک حسی بی‌واسطه و مستقیم از خارج داشته باشیم، باید شش مُهر بر آن زده شود (دو مقوله زمان و مکان و یکی از هر یک از چهار دسته مقولات کانت)، تا این ادراک وارد ذهن شود و این شش مُهر را واقعاً ذهن بر این ادراک حسی می افزاید نه اینکه در عالم خارج وجود داشته باشد; هیچ چیزی در خارج از ذهن نه زمان دارد و نه مکان ولی ما هر چیزی را با زمان و مکان می فهمیم.

هگل، رأی سوّمی را انتخاب کرد و در حقیقت رأی ارسطو و کانت را با یکدیگر جمع کرد. او معتقد بود مقولات مربوط به عالم ذهن و عالم عین هستند; اما عالم ذهن در نظر او به معنایی که ما می فهمیم نبود، بلکه به معنای ذهن موجودی به نام مطلق (obsolute)، نظیر خدای ما بود. او می گوید تمام عالم وجود در ذهن خدا هست، همانند همه ما که در ذهن خود محفوظاتی داریم، با این فرق که تأصل مخلوقات ذهن ما به مراتب کمتر از تأصل مخلوقات ذهن موجود مطلق است. همه ما و اطرافیان ما در ذهن خدا هستیم و بنابراین مقولات هم مربوط به ذهن است (نسبت به موجود مطلق) و هم مربوط به عالم عین و واقع (نسبت به ما).

اینک، اگر بخواهیم معتقد باشیم منطق، مادر هر معرفتی است، مقولات منطقی را باید مربوط به جهان خارج دانست چنانکه ارسطو معتقد بود، نه مربوط به ساختمان ذهن، چنانکه کانت معتقد بود. در اعتقاد ارسطو به لازمه اوّل تردیدی وجود دارد که خواهیم گفت.[۳۳۱]

برای روشن شدن لازمه اوّل یعنی به دست آوردن معرفتی نسبت به خارج با ابزار منطق، بهتر است با محتوای کتابهای منطقی ارسطو نیز آشنا شویم، تا بتوانیم در اعتقاد ارسطو به لازمه اوّل بهتر داوری کنیم.

۱. قاطیغوریاس یا مقولات; تمام بحث این کتاب در باب مفاهیم تصوری، یعنی همان باب معرّف در کتابهای منطقی فعلی ماست و غایت این باب چیزی جز تعریف نیست. در همین باب، مقولات را برای اولین بار به دو مقوله جوهر و عرض

---

۳۳۱. فرقه رواقیون، بعد از ارسطو معتقد شدند که منطق یکی از علوم و معارف است، نه ابزاری برای علم و معرفت.

تقسیم می کند و بعد اعراض را به دو دسته نفسی و نسبی تقسیم کرده است و سپس نفسیها را به دو قسمت و نسبیها را به هفت قسم تقسیم می کند که مجموعاً مقولات عشر می شود.

۲. در باب عبارت; مباحث این کتاب درباره مفاهیم تصدیقی یا قضایا است و در آن انواع قضایا به لحاظ کمّی، کیفی، جهت، موضوع و محمول و غیر آن بیان می شود.

۳. تحلیلات اولی; بحثهای این کتاب درباره قیاس است و انواع و اشکال و ضروب منتج و عقیم قیاسها را بیان می کند و به صورت اجمالی نیز از استقرا و تمثیل یاد می کند. مجموعه مطالب کتاب عبارت و تحلیلات اولی همان باب حجّت در کتابهای منطقی ماست.

۴. تحلیلات ثانیه; در این بخش به درستی استدلال می پردازد و قائل است برای درستی هر استدلالی دو شرط را باید احراز کرد، یکی هماهنگی و سازگاری اجزای استدلال، به طوری که، همدیگر را نقض نکنند و دیگری وجود شروط خارجی; بحث از این شروط خارجی، بحث صناعات خمس را به میان می کشد، یعنی در حقیقت شرط اوّل به صورت استدلال برمی گردد و شرط دوّم به ماده آن.

دو کتاب دیگر منطقی او یکی در باب خطابه و دیگری در ردّ سوفسطایی که در واقع تکمله ای برای کتاب اوّل است، از استدلالهایی بحث می کند که از لحاظ هماهنگی هیچ عیبی ندارند اما معرفت علمی به حساب نمی آیند، به دلیل آنکه شروط خارجی را دارا نیستند; بنابراین، باید توجه داشت که خطابه ارسطو غیر از خطابه ای است که در میان ما مصطلح است. او در خطابه، انواع استدلالهای غیر معتبر از ناحیه فقدان شرط دوّم (شروط ماده) را به بحث می گذارد و در حقیقت مغالطه های مادّی را بیان می کند.

امروزه، مغالطه ها را به دو قسم صوری صرف و غیر صوری تقسیم می کنند و آنگاه مغالطه های غیرصوری به دو قسم غیرصوریِ زبانی و غیرصوریِ غیرزبانی تقسیم می شود. اصطلاح مغالطه مادّی در این تقسیم بندی معادل مغالطه غیرصوریِ غیرزبانی است. ویژگی مغالطه های زبانی این است که ممکن است در صورت ترجمه به زبانی دیگر، از صورت مغلطه خارج شود، چون بستگی به آن زبان خاص و وضع لغت در آن زبان دارد; امّا مغالطه های صوری و غیرصوری غیر زبانی به هر زبانی ترجمه شود، در آن مغالطه وجود خواهد داشت.

تعداد مغالطه ها امری است استقرایی، لذا در منطق ما حدود شانزده مغالطه بیان شده است، ولی امروزه تا هفتاد و دو مغالطه شناسایی شده است.[۳۳۲]

اینک، پس از بررسی محتوای کتابهای منطقی او، بویژه کتابهای تحلیلات ثانیه، خطابه و ردّ بر سوفسطائیان، می بینیم که ارسطو به بحثهای مادّی نیز که معرفتی از خارج به ما می دهند، می پردازد و می توان گفت ارسطو هر دو لازمه سخن خود را قبول دارد.

### تفاوتهای منطق ارسطو با منطق جدید

**۱.** نامگذاری منطق به منطق ارسطویی از آن رو است که اساس و بنیاد منطق به دست او بنا شده است ولی در طول زمان، مطالبی بر منطق افزوده شد که بسیاری از آنها از ارسطو نیست، همانند اضافاتی که رواقیون و بعد از آنها فارابی و ابن سینا بر

---

۳۳۲. برای اطلاع از این مغالطه ها ر. ک به:

منطق داشتند. این تغییرات در نظر بعضی در جهت کمال منطق صورت گرفته است و در نظر برخی هم در جهت تضعیف آن; برخی از کتابهای تاریخ منطق از این تغییرات به عنوان تحریفات منطق ارسطویی تعبیر می کنند.

در حوزه های علمیه ما، هنوز این منطق (منطق ارسطویی) آموخته می شود، ولی در غرب فقط تا اواخر قرن نوزدهم آموخته می شد. از منطق ارسطویی به منطق صوری سنتی[۳۳۳] در برابر صوری ریاضی یا نموداری یا رمزی یاد می کنند.

در منطق ارسطویی فقط با اخباریات سر و کار داریم ولی در منطق جدید، حدود سه دهه ای است که به انشاییات نیز توجه شده است و درصدد بناگذاری منطقی (منطق بایایی یا بایدها)[۳۳۴] برای انشاییات هستند; چنین منطقی در اخلاق، حقوق و حتی اصول فقه بسیار قابل استفاده است.

**۲.** به منطق صوری جدید، منطق ریاضی نیز گفته می شود; این نامگذاری به دلیل چهار ویژگی مشترکی است که بین منطق و ریاضی وجود دارد.

الف) هر دو علم، انتزاعی و به تعبیر دیگر مجرّد هستند، یعنی قابل تفسیر و تعبیرهای فراوانند. معادله ۴=۲+۲ از تساوی بی نهایت معدود طرفین معادله حکایت می کند.

ب) هر دوعلم، خاصیت استنتاجی دارند; از دو یا چند قضیه، نتیجه ای گرفته می شود که لزوماً باید آن نتیجه را قبول کرد، برخلاف سایر علوم که نظام استنتاجی صوری ندارند. لذا گاهی گفته می شود منطقو ریاضی هر دو صوری و استنتاجی هستند و با کلمه Calculus آن را نشان می دهند.

ج) هر دو علم، Axiomatic (آکسیوماتیک) هستند. آکسیوم به معنای اصل موضوع است. هرگاه در یک نظام علمی، یک سلسله اصول موضوعه و تعاریف، و به تعبیری، مبادی تصوری و تصدیقی داشته باشید که با آنها به یک قضیه دست پیدا کنید و بعد با توجه به تعاریف و اصول موضوعه و قضیه اوّل به قضیه دوّمی برسید و همین طور با تعاریف و اصول موضوع قضیه اوّل و دوّم به قضیه سومی برسید و ... تا آنجا که یک نظام علمی بسازید، به این علم آکسیوماتیک می گویند. نمونه بارز این علم، هندسه اقلیدسی است و دانشمندان در تلاش بوده اند که همه علوم را آکسیوماتیک کنند، اما این تلاشها حاصلی جز در باب منطق و ریاضی نداشته است; البته با تشکیکهایی که در قسمت حساب کرده اند.[۳۳۵]

د) آنچه در منطق و ریاضی هست از احکام تحلیلی به اصطلاح کانت است و ما در ریاضی و منطق احکام ترکیبی نداریم; بنابراین، به لحاظ منطقی، دارای ماده ضرورت هستند و سایر علوم دارای ماده امکان; یعنی هرچه در منطق و ریاضی با لحاظ شروط استدلال بیان می شود، لزوماً درست است ولی در سایر علوم با رعایت همه شروط و جوانب ممکن است درست نباشد. امروزه، بویژه بعد از برتراندراسل، معتقدند منطق یکی از شاخه های ریاضیات است.

**۳.** نگاه منطق قدیم و منطق جدید به مفاهیم متفاوت است; توضیح این تفاوت در تبیین بررسی ابواب منطق ارسطو آمده است.

**۴.** تفاوت استدلال مباشر و غیرمباشر در این است که اگر با دانستن یک قضیه به قضیه دیگری برسیم، استدلال، مباشر است ولی در استدلال غیرمباشر لااقل دو قضیه برای رسیدن به نتیجه یا قضیه دیگر نیاز است و لذا قیاس، استقرا و تمثیل سه نوع استدلال غیرمباشرند; استدلال مباشر مانند عکس مستوی و عکس نقیض به دو شیوه متأخران و متقدمان و مانند آن.

---

۳۳۳. Traditional Formal Logic.

۳۳۴. Deontic Logic.

۳۳۵. در این باره ر.ک به: استیفن بارکر، فلسفه ریاضی، ترجمه احمد بیرشک.

در منطق ارسطو، می توان با شیوه استدلال مباشر از مثلا «همه انسانها حیوانند» نتیجه گرفت که «بعضی انسانها حیوانند»، ولی در منطق جدید این استنتاج را یکی از اشکالات منطق ارسطویی می دانند. در منطق جدید گفته می شود در قضایای کلیه (موجبه یا سالبه) مثل «همه انسانها حیوانند»، و «هیچ سنگی حیوان نیست»، در حقیقت فقط یک قضیه شرطیه بیان می شود، یعنی «اگر چیزی انسان باشد، آنگاه حیوان است»، بازگشت قضایای کلیه به قضایای شرطیه متصله لزومیه است. اما در قضایای جزئیه (موجبه یا سالبه) قضیه، به یک شرطیه بعلاوه یک قضیه منضّم به آن باز می گردد؛ مانند «بعضی انسانها حیوانند»؛ یعنی اگر چیزی انسان باشد ممکن است حیوان باشد و لااقل یک چیز وجود دارد که هم انسان باشد و هم حیوان؛ برای انعقاد این قسمت ضمیمه، باید لااقل یک فرد موضوعِ متصّف به محمول در عالم خارج وجود داشته باشد و این معلومات زایدی است که در قضایای کلیه وجود ندارد. بنابراین، نمی توان از قضیه کلیه، قضیه جزئیه را نتیجه گرفت، چون در این صورت قضیه جزئیه، اقوی از قضیه کلیه خواهد شد. ـ اقوی به این معنا که دارای یک فقره اطلاع بیشتر است ـ بنابراین، در منطق جدید قائلند که قضایای کلیه به قضیه شرطیه تحویل می شود اما قضایای جزئیه به یک قضیه شرطیه بعلاوه یک قضیه وجودیه (Existential Proposition).«قضیه وجودیه»یعنی قضیه ای که خبرمی دهدلااقل یک موضوع متصف به محمول وجود دارد؛ مثلا این قضیه که «همه اسبهای پنج شاخ از همه اسبهای سه شاخ، بیشتر شاخ دارند» صادق است حتی اگر یک اسب پنج شاخ هم در جهان وجود نداشته باشد. اما اگر این قضیه، جزئیه باشد فقط در صورتی صادق است که لااقل یک اسب پنج شاخ وجود داشته باشد.

اما آیا این نظر در منطق جدید درست است یا خیر؟ این بزرگترین اختلافی است که در میان منطق قدیم و جدید وجود دارد. هیچ یک از متفکران و نویسندگان ما در این دوران اخیر به این رأیی که در منطق جدید اظهار می شود، نپرداخته اند. فقط آقای حائری یزدی در کتاب کاوشهای عقل نظری این رأی منطق جدید را نادرست می داند و قائل است که هیچ فرقی از این جهت بین «همه انسانها حیوانند» و «بعضی انسانها حیوانند» نیست و در هیچکدام شرط وجود لااقل یک موضوع متصف به محمول، وجود ندارد. به نظر می رسد استدلال ایشان در این کتاب نیز ناتمام است، در عین اینکه، مدّعای ایشان درست است و در این جهت فرقی بین قضایای جزئیه و کلیه نیست و هیچکدام از سه دلیل کواین[۳۳۶] منطق دان آمریکایی، بر این مدّعا تام نیست. بررسی بیشتر مسأله را به جای خود وا می گذاریم.

این تفاوت در منطق، باعث شده است که از نوزده قسم منتج در منطق ارسطویی لااقل دو قسم آن در منطق جدید منتج نباشد، یعنی در شکل سوّم، دو قسم آن مقدمات کلی است ولی نتیجه جزئی است.

**۵.** در باب مغالطه هم، تفاوتی بین منطق ارسطویی و منطق جدید وجود دارد. در منطق ارسطویی مغالطه یا به صورت مربوط می شود یا به ماده؛ یعنی گاهی صورت استدلال مغالطی است و گاهی ماده استدلال. بنابراین، مغالطه ها به دو قسم مغالطه صوری و مغالطه مادی تقسیم می شد؛ مغالطه صوری، مغالطه ای بود که قواعد انتاج در آن رعایت نشده بود، اما مغالطه مادّی آن مغالطاتی بود که کاری به ساختار استدلال نداشت بلکه با محتوایی که در این صورتها می ریزیم سر و کار داشت. معمولا در کتابهای منطقی وقتی انواع مغالطه صوری و مادی را بر می شمردَند حداکثر به شانزده قسم می رسید و به طور متداول می گفتند ما سیزده نوع مغالطه داریم. در شفای بوعلی و اساس الاقتباس خواجه نصیر و جوهر النضید و البصائر النصیریه، انواع مغالطه ها بین سیزده تا شانزده قسم نوسان می کند. اما امروزه، گفته می شود که اولا مغالطه ها را نباید به دو دسته تقسیم کرد (مغالطات صوری و مادی) بلکه باید گفت مغالطه ها در تقسیم اول به دو دسته تقسیم می شوند: مغالطه

---

. *The philosophy of Logic*۳۳۶. Quien,

صوری (Formal Fallacy) و مغالطه غیرصوری. (Informal Fallacy). مغالطه صوری در منطق جدید، دقیقاً همان مغالطه صوری منطق قدیم است. مغالطات غیرصوری در درون خود به دو دسته تقسیم می شوند: مغالطات غیرصوری زبانی (Linguistic) و مغالطات غیرصوری مادّی یا غیر زبانی.[۳۳۷]

مغالطات غیرصوری زبانی، مغالطاتی هستند که اگر آن استدلال به یک زبان دیگر ترجمه شود ممکن است مغالطی نباشد; اگر کسی بگوید: «بعضی از مایعها شیرند» و «بعضی از شیرها گرسنه اند» در اینجا ممکن است دو تا شیر را به یک معنا بگیریم; اما، اگر همین دو گزاره را به زبان انگلیسی یا عربی ترجمه کنید هیچ مغالطه ای رخ نمی دهد. این مغالطات وقتی به زبان مربوط شوند معلوم است که طبعاً ربط و نسبت چندانی با خود قضیه ندارند، چون قضیه صورت ذهنیه است نه صورت زبانی; قضیه اولا و بالذات آن صورت ذهنیه ای است که در ذهن تکون پیدا می کند و آن صورت ملفوظش را ثانیاً و بالعرض قضیه می گویند. مغالطه های زبانی را معمولا به نه قسم تقسیم می کنند که در مقام بیان آنها نیستیم.

اما مغالطه ای که به صورت مربوط نمی شود و در عین حال آن استدلال به هر زبانی ترجمه شود، باز هم مغالطی است و به ساختمان زبانی مربوط نیست، اینها را «مادّی» می گویند، یعنی به ماده برمی گردد.

مغالطات مادی از یک لحاظ به سه قسم عمده قابل تقسیمند: قسم «کمبود»، «بیش بود» و قسم «تجاوز»; این اصطلاحات در کتابهای منطقی ما نیست. قسم «کمبود»; یعنی آن اطلاعاتی که در نتیجه داریم بیشتر از اطلاعاتی است که در مقدمات داریم و قسم «بیش بود»; یعنی آن اطلاعاتی که در نتیجه داریم کمتر از اطلاعاتی است که در مقدمات داریم. قسم «تجاوز» یعنی اطلاعاتی که در مقدمه آمده نه کمتر از اطلاعاتی است که در نتیجه داریم و نه بیشتر از اطلاعاتی است که در نتیجه داریم ولی اصلا مغایر با آن اطلاعات است، از آن مفاد اطلاعات به یک قسم دیگر از اطلاعات تجاوز شده است.

مجموعه مغالطاتی که تا الان به این ترتیب کشف شده; مجموعاً هفتاد و دو قسم مغالطه است. حال باید به دو نکته توجه کنیم:

■ نکته اول: حصر انواع مغالطات، استقرایی است نه عقلی; یعنی ممکن است مغالطه نوع دیگری هم کشف شود که آن مغالطات را کسی تا الان نگفته باشد.

■ نکته دوم: نباید کسانی بگویند چون بخش اصلی منطق برهان است; احصای دقیق مغالطات چندان اهمیتی ندارد. درست عکس این را باید گفت: چون بحث اصلی منطق این است که ما را از مغالطه نجات دهد که ما نه در مقام استدلال و نه در مقام شنیدن استدلال، دچار مغالطه نشویم، دانستن انواع استدلالات مغالطی کمال اهمیت را دارد.

### بررسی ابواب منطق

در این بررسی، محور بحث را کتابهای منطقی ارسطو قرار می دهیم. همانطور که گذشت یکی از کتابهای او مقولات بود; او نخستین بار در این کتاب مقولات عشر را ذکر کرد. البته بین مقولات عشر ارسطو و آنچه امروز ما در کتب منطقی و فلسفی خود به نام مقولات عشر داریم، تفاوتهای جزئی وجود دارد; مثلا فیلسوفان ما «این» و «متی» را به معنای مکان و زمان به کار نمی برند، بلکه به معنای «نسبت شیء با مکان» و «نسبت شییء با زمان» یعنی در مکان بودن و در زمان بودن به کار می برند; اما ارسطو گاهی «این» و «متی» را به معنای مکان و زمان نیز به کار می برد. دیگر اینکه او در برخی از آثار خود، بر عدد ده در مقولات چندان تأکید نمی‌ورزد و دلیل آن شاید استقرایی بودن تعداد مقولات است. اما بر تقسیم مقولات به جوهر و عرض و تقسیم اعراض به نسبی و غیر نسبی تأکید داشت و تقسیم را عقلی می دانست.

---

۳۳۷. material.

ارسطو، گاهی از مقولات چنان یاد می کند که گویا فوقی ندارند، یعنی زیر مقوله دیگری مندرج نمی شوند ولی در کتاب مابعد الطبیعه می گوید: این مقولات هم بلااستثنا زیر چند مفهوم دیگر از قبیل وحدت، وجود، عینیت و مغایرت مندرج می شوند; یعنی مفاهیمی که ما آنها را مفاهیم ثانیه فلسفی می دانیم و همین مطلب نشانگر آن است که تمییز بین مفاهیم ماهوی و فلسفی برای ارسطو چندان روشن نبوده است.

در باب اینکه مقسم مقولات در نظر ارسطو چیست؟ شارحان او سه نظر دارند; یک نظر مقسم را علائم زبانی، مثل اسم (جوهر)، صفت (عرض) و انواع صفت (عرض) می داند و از این جهت تقسیم را یکی از مباحث الفاظ می دانند و از این رو، امروزه، در زبانشناسی هم تقسیم ارسطو را با همین عنوان می آورند.

نظر دوّم این است که ارسطو درصدد تقسیم موجودات عینی خارجی است; یعنی یک تفسیر وجود شناختی (Ontological) برای مقولات عشر بیان کرده اند.

نظر سوّم این است که مفاهیمی که در برزخ بین موجودات و الفاظ هستند، مورد تقسیم ارسطو قرار گرفته اند. بنابراین، بحث ارسطو بحثی صرفاً منطقی است و نه به دستور زبان مربوط است و نه به فلسفه; مؤید این نظر آن است که از مقولات به لفظ Category که در زبان یونانی به معنای محمول است، یاد می کند و محمول فقط در منطق مورد بحث قرار می گیرد. امّا پرسشی که در این باب مطرح می شود، این است که مقولات گاهی نیز موضوع قرار می گیرند و این با معنای محمول بودن تنافی خواهد داشت. به این پرسش، چنین پاسخ داده اند: درست است که مقولات، موضوع هم قرار می گیرند ولی اوّلا; ارسطو فقط حیثیت محمولی آنها را در نظر داشت و موضوع واقع شدن آنها را نفی نکرده است و ثانیاً; این مقولات در بیشتر موارد محمولِ قضایا واقع می شوند، یعنی نُه قسم عرض معمولا محمول جوهر (موضوع) واقع می شود.

به نظر می رسد، چنانچه فرفوریوس[۳۳۸] گفته است این سه نظر مانعة الجمع نیستند، به این بیان که مفاهیم متناظر با اعیان خارجی اند و الفاظ متناظر با این مفاهیمند.

مطلب دیگر در باب مقولات این است که ارسطو از بحث مقولات در منطق خود، استفاده چندانی نکرده است و از همین جهت، امروزه، بحث مقولات در منطق ذکر نمی شود و بیشتر در دو علم معناشناسی یا علم الدلالة (Sementics) و زبانشناسی (Linguistics) به کار می رود.

### ارتباط مقولات عشر با کلیات خمس

ارسطو، ارتباط این دو را اینگونه تصویر می کرد که در قضیه «الف ب است» اگر به محمول توجه استقلالی کنیم و برحسب استقرا در جستجوی انواع و اقسام محمول باشیم، در اینجا سخن از مقولات پیش می آید ولی گاهی به محمول توجه استقلالی نمی کنیم بلکه از آن رو به آن می نگریم که بدانیم محمول در نسبت با موضوع چه حالتی دارد، در اینجا بحث کلیات خمس مطرح می شود.

بنابراین، گاهی محمول مندرج در مفهوم موضوع نیست، در این صورت محمول، عرضی موضوع است و گاهی محمول، مندرج در مفهوم موضوع است، در این صورت محمول ذاتی موضوع خواهد بود. اگر محمول، عرضی موضوع باشد دو قسم دارد، زیرا عرضی یا اوسع از موضوع است که در این صورت آن را عرضی عام گویند و یا مساوی موضوع است که آن را عرضی خاص می نامیم. البته روشن است که اضیق بودن محمول هم ممکن نیست. عین این سخن را در ذاتی هم می توان

---

۳۳۸. Porphyry.

گفت; یعنی محمول ذاتی گاهی مفهوماً اوسع از موضوع است که در این صورت «جنس» نامیده می شود و گاه مساوی است که در این صورت یا «نوع» است یا «فصل». اگر تمام آنچه از محمول می فهمیم از موضوع هم بفهمیم، در این صورت محمول «نوع» است، اما اگر آنچه از محمول می فهمیم فقط بخشی از آن چیزی باشد که از موضوع می فهمیم، محمول «فصل» می باشد.

برخی از منطقیهای ما می گویند: «نوع» ذاتی نیست بلکه ذات است; بنابراین، اگر بگوییم نوع ذاتی است نوعی مجاز به کاربرده ایم و این مطلب درستی است، زیرا اگر در تقسیم قرار است نظیرسازی رعایت شود، باید ذاتی نیز به دو قسم منقسم شود نه سه قسم. اما مطلبی که از این مهمتر است، این است که وقتی می گوییم این عرضیِ مساوی است یا عرضی عام است; در اینجا تقسیم به لحاظ مفهومی است و این سؤال مطرح است که آیا تقسیم به لحاظ مصداقی ممکن است؟ در اینجاست که بحث مهم تفاوت بین منطق قدیم و منطق جدید پیش می آید. شکّی نیست که هر منطقی ای از آن رو که منطقی است، فقط ربط ونسبت بین مفاهیم را بررسی می کند. بنابراین، هرچه در باب عموم و خصوص و تساوی می گوید باید به لحاظ مفهوم باشد، امّا گاهی مفهوم را به لحاظ تعداد مصادیق در نظر می گیریم که به آن مصداق گرایی (extensionality) می گویند; و گاهی مفهوم را نه به لحاظ تعداد مصادیقش بلکه به لحاظ درجه ای که در طبقه بندی دارد در نظر می گیریم که به آن مفهوم گرایی (Intensionality) می گویند.

نکته قابل توجهی که می توانید با رجوع به کتب منطق جدید که به زبان فارسی نوشته شده است.[۳۳۹] به دست آورید، این است که قائلان به مصداق گرایی (مثل منطقیهای جدید) و قائلان به مفهوم گرایی (مثل منطقیهای قدیم)، هر دو با مفهوم سروکار دارند; منتها به مفهوم از دو لحاظ می توان نظر کرد، یکی به لحاظ تعداد مصادیق و دیگری به لحاظ درجه ای که در تقسیم بندیهای مفهومی، مفهوم در آن درجه قرار می گیرد، البته با قطع نظر از تعداد مصادیق آن. منطق جدید، هر مفهومی را علامت یک مجموعه می داند و لذا فقط نظر به مصادیق دارد و هر مفهومی را که در ذهن منعقد می شود یک سمبل یا علامت یا رمز می داند; یعنی رمز است از یک مجموعه اعضایی که کنار هم آمده اند; مثلا مفهوم انسان، یعنی مجموعه ای که دارای پنج میلیارد عضو است ولی مفهوم انسان از نظر منطقی در قدیم، جوهرِ جسمانیِ نامی و حساس و متحرک بالاراده است; یعنی مدرّج مفهومی آن را در نظر می گیرند. در واقع، منطق قدیم با مصادیق مفهوم سر و کار ندارد بلکه با تعریفی که از مفهوم کرده است سروکار دارد; لذا هرچه از نردبان مفاهیم به پایین بیاییم، مفاهیم جزئیتر و هرچه رو به بالا برویم مفاهیم کلیتر می شود. این اختلاف مبنایی دو منطق، در چند جا و از آن جمله در «نسب اربعه» ظاهر می شود. در منطق قدیم، در باب دو مفهومی که نسبت تساوی داشته باشند، نمی توانید مثلا بگویید: انسان و بشر; زیرا این دو، دو لفظ هستند و ما با مفاهیم سروکار داریم ولی می توان گفت انسان و ضاحک، یا انسان و ناطق; اما در منطق جدید گویا نسبت تساوی مفهومی وجود ندارد، چون نسبت تساوی فقط در درجه بندی مفاهیم به کار می آید و در غیر آن معنای محصّلی ندارد. در منطق جدید، می توان گفت تعداد مصادیق مفهوم انسان با تعداد مصادیق مفهوم مثلا مورچه مساوی است.

---

۳۳۹. در این باره می توانید به دو کتاب زیر مراجعه کنید.

ــ مصاحب، غلامحسین; مدخل منطق صورت

ــ سوزان لنگر، منطق سمبلیک; ترجمه منوچهر بزرگمهر

آخرین مطلب درباره مقولات، بحث از جوهر است. ارسطو در مقولات، جوهر را به جواهر اولیه و ثانویه تقسیم کرده است ولی در مابعدالطبیعه از این مطلب عدول کرده است[۳۴۰] و همین تقسیم یکی از عواملی است که ترتیب تاریخی کتابهای ارسطو را نشان می دهد; یعنی در حقیقت، کتاب مابعد الطبیعه بسیار متأخر از مقولات بوده است; فیلسوفان مسلمان نیز چنین تقسیمی را ندارند. ارسطو، معتقد است مثلا اسب خارجی یک نوع جوهر است و مفهوم اسب هم نوع دیگری از جوهر; اوّلی را جوهر اولیه می داند و دوّمی را جوهر ثانویه و به همین ترتیب در باب همه مفاهیم و مصادیق خارجی آنها سخن می گوید. می توان گفت در نظر او جواهر ثانویه همان کلیات است. او بر وجود جواهر ثانویه در مقولات بسیار تأکید می کند و حتی عدم تمییز این دو نوع جوهر از یکدیگر را یکی از اشتباهات افلاطون می داند. او همچنین معتقد است افلاطون به این علّت به وجود صور قائل شد که گمان می کرد مثلا «مفهوم» اسب هم باید در خارج مصداق و نمونه داشته باشد و حال آنکه لازم نیست مفهوم اسب مصداقی داشته باشد تا اسم آن را صورت یا مثال بگذاریم. در خارج فقط اسبهای جزئی داریم و اینها همان جواهر اولیه هستند و وقتی از مجموع اینها یک مفهوم کلی اسب درست کردیم، یک جوهر ثانوی نیز درست شده است، منتها جوهر ثانوی وجودی جدای از جواهر اولیه ندارد و همین نکته باعث شد افلاطون قائل به مثال و در حقیقت، وجودی برای جواهر ثانوی شود، در حالی که مصداق جوهر ثانوی فقط در عالم ذهن موجود است.

ارسطو پس از عدول از این تقسیم می گوید: آنچه در خارج است یا جوهر است یا عرض و این تقسیم مربوط به ذهن نمی شود، مفاهیم نه جوهرند و نه عرض; مثلا کیف نفسانی به لحاظ کیف بودنش یک عرض است اما به لحاظ حکایت از خارج نه جوهر است و نه عرض. این اشیای عینی اند که یا جوهرند یا عرض نه موجودات ذهنی.

فیلسوفان مسلمان موجودات را به دو دسته ماهیت دار و بی ماهیت تقسیم می کنند و دسته اوّل را به دو قسمت جوهر و عرض تقسیم می کنند و از همین جهت، خداوند نه جوهر است و نه عرض، گویا در کلام فیلسوفان ما، تقابل بین جوهر و عرض تقابل عدم و ملکه است، یعنی موجودی ممکن است نه جوهر باشد نه عرض، چون شأنیت هیچکدام را ندارد ولی ارسطو تقابل بین اینها را تقابل سلب و ایجاب می داند و بین جوهر و عرض واسطه ای قائل نیست و می خواهد جوهر و عرض بودن را از درون مفاهیم بیرون بکشد و فقط به موجودات عینی نسبت دهد.

اما فیلسوفان ما، به جای اینکه مثل ارسطو بگویند: موجود عینی خارجی یا مستقل است (جوهر) یا غیرمستقل (عرض)، گفته اند «الماهیة اذا وجدت فی الخارج وجدت فی الموضوع فهی العرض وان وجدت فی الخارج لافی موضوع فهی الجوهر» یعنی مَقْسمِ تقسیم، ماهیت است نه موجود عینی خارجی. در عین حال باید بگوییم فیلسوفان مسلمان بر طبق همان تقسیم اوّل ارسطو در مقولات حرکت کرده اند، چون او معتقد است کلیات هم می توانند جوهر باشند و هم عرض، اما در مابعد الطبیعه می گوید: موجود عینی خارجی یا جوهر است یا عرض و در این صورت خدا را هم می توان جوهر دانست. اما اگر گفتیم ماهیت دارها و مفاهیمند که یا جوهرند یا عرض، در این صورت چیزی که ماهیت ندارد، مفهوم هم ندارد و تقسیم جوهر و عرض را هم نمی پذیرد. اینکه گفتیم اگر چیزی ماهیت نداشته باشد، مفهوم هم ندارد به این دلیل است که هر مفهومی ناشی از محدودیت مشارالیه خود است و اگر مشارالیه مفهومی، محدودیت نداشته باشد، مفهومی از آن مشارالیه در ذهن منعقد نمی شود و از همین رو از خداوند متعال هیچ مفهومی نداریم.

---

۳۴۰. مابعدالطبیعه، قسمت اول.

در فرهنگ غرب، سخن دوّم ارسطو پذیرفته شده است و لذا خدا یک جوهر به حساب می آید خواه تنها جوهر موجود باشد، چنانکه اسپینوزا[341] معتقد بود و خواه یکی از سه جوهر موجود در عالم; یعنی خدا، نفس آدمی و جسم، چنانکه دکارت اعتقاد داشت و توضیح اعتقاد او در بخش دکارت خواهد آمد.

کتاب دیگر او که مورد بررسی قرار می دهیم کتاب عبارت است; این کتاب درباره قضایاست. در اینجا نیز اندک اختلافی بین فیلسوفان ما و ارسطو در باب قضایا وجود دارد. در فلسفه ما، در صورت بندی قضایا، در فعل قضیه از ماده «استن» که همان ماده «کون» در عربی است، استفاده می شود و می گویند: «هر الف ب است» یا «هیچ الفی ب نیست». ارسطو در این موارد به دو شیوه تعبیر می کرد و می گفت: «ب محمول هر الفی است» یا «هر الفی به ب تعلق دارد». در تعبیر اوّل از فعل «است» استفاده شده است ولی با قالب دیگری و در تعبیر دوّم از فعل «تعلق داشتن» استفاده کرده است. استفاده از فعل «است» برای سهولت در استدلال خوب است ولی از جهتی مفید و از جهت دیگر دارای اشکال است; اشکال آن در این است که اگر بخواهیم در همه قضایا و همه جملات همیشه از «است» استفاده کنیم، گاهی جملات عجیبی پیدا می شود; مثلا اگر بخواهیم بگوییم: «حسن دیروز از پدرش کتک خورد» باید بگوییم «کتک خوردن حسن از پدرش دیروز است»; علاوه بر اینکه، بعد زمانی جمله نیز ممکن است لوث شود; مثلا به جای «چنگیز به ایران حمله کرد» باید گفت: «چنگیز از حمله کنندگان به ایران زمان گذشته است»; یعنی زمان همیشه جزو محمول قرار می گیرد و یکی از مشکلات منطق قدیم هم همین بود. اما جهت سودمندی و تسهیل آن در ناحیه کشف مغالطه هاست. جمله ها و گزاره هایی که با قالب فعل «است» بیان می شود، کشف مغالطه در آنها بسیار ساده است.

نکته دیگر در باب قضایای منطق ارسطویی این است که جمله ها و گزاره هایی هستند که دارای یک مفهومند ولی ارسطو آنها را به دلیل تغییر موضوع و محمول یک قضیه نمی داند با اینکه هر دو قضیه، به لحاظ مفهومی مترادفند; مثلا این دو جمله که «فرهاد عاشق شیرین است» و «شیرین معشوق فرهاد است» یک بارِ مفهومی دارند ولی به لحاظ منطق ارسطویی دو قضیه هستند، چون موضوع و محمول تفاوت پیدا کرده است ولی در منطق جدید اینگونه نیست. به تعبیر دیگر، در منطق قدیم مفهوم واحد با عبارت واحد بیان می شود ولی در منطق جدید امکان دارد که مفهوم واحد با عبارتهای مختلف بیان شود.

مطلب دیگر اینکه فهم متعارف انسانها (Commen Sense) حکم می کند که بعضی از اوصاف یک شیئی چنان هستند که اگر مفقود شوند، آن شیء همچنان بر حال سابق خود می ماند مانند سردی و گرمی آب و بعضی اوصاف اینگونه نیستند، یعنی فقدان آنها برابر با فقدان موصوف است. از طرف دیگر عقل سلیم حکم می کند که بعضی از اوصاف یک شیئی نسبی و بعضی دیگر نفسی است; مثلا آب و هوای یک شهر یکی از اوصاف نفسی آن شهر است ولی اینکه این شهر به لحاظ جغرافیایی بین کدامین شهرها واقع شده است، یک وصف نسبی است. ارسطو، برای نخستین بار این احکام فهم عادی و متعارف انسانها را وارد منطق خویش کرد و به عنوان یک نظریه برای تفسیر موجودات عالم استفاده نمود. به اوصافی که فقدان آنها مساوی فقدان موصوف است، اوصاف ذاتی شیء گفت و اوصافی را که فقدان آنها مساوی فقدان موصوف نیست، اوصاف عَرَضی نام داد. بعدها در نظر حکما و حتی فیلسوفان مسلمان این تقسیم بندی به عنوان یک امر حقیقی تلقی شد نه صرف یک نظریه از میان نظریه های مختلف برای تفسیر اشیای عالم.

---

۳۴۱. Spinoza.

از اواخر قرن نوزدهم و بویژه در قرن بیستم درباره اوصاف نسبی و وصفی شیء دو گرایش دیگر به وجود آمد; یکی اینکه بگویند همه اوصاف یک شیء نسبی است و قائل به وصف نفسی نباشند و لذا به جای کلمه اوصاف، از کلمه «نسب» استفاده می کنند. گرایش دیگر آن است که در باب اوصاف (نسب) دو نظر پیدا شد; یکی اینکه همه نسب ذاتی اند (Essential) و دیگر اینکه همه نسب عرضی اند (Accidental). این دو نظر در این جهت مشترکند که مقتضای فهم عرفی را ردّ می کنند و هر دو تقسیمی را که ابتدا گفته شد مورد شک و تردید قرار داده اند. فیلسوفان تحلیل زبانی از کسانی هستند که همه نسب را عرضی می دانند و ایدئالیستهای خام مانند بلانشاد و برادلی همه نسب را ذاتی می دانند. در بعضی از کتابهای فلسفی، امروزه، به جای نسب ذاتی، نسب درونی (Internal) و به جای نسب عرضی، نسب بیرونی (External) به کار می برند.

امروزه، همه صفات، قراردادی و اعتباری تلقی می شود نه اینکه ذاتی و عرضی، یک امر حقیقی باشد. ما در اینجا به اختصار به این موضوع می پردازیم:

فیلسوفان تحلیل زبانی معتقدند از صفات و ویژگیهای یک شیء، چند وصف شناخته شده را در نظر می گیریم و برای اقتصاد و صرفه جویی در لفظ و فکر، نامی را برای شیئی که این چند صفت را دارد، قرارداد می کنیم. مثلا قرارداد کرده ایم که به شیء زرد رنگ، چکش خوار، غیرقابل زنگ و دارای تلألؤ «طلا» بگوییم. در حقیقت، «طلا» یک علامت اختصاری برای همه آن اوصاف است; پس اگر شیئی دارای یکی از اوصاف قرارداد شده نبود، به آن «طلا» گفته نمی شود و اگر وصفی خارج از اوصاف قرارداد شده، بر این شیء حمل شد یا از آن سلب شد به قرارداد ما ضرری نمی زند، چون از اوّل داخل قرارداد نبوده است و نباید گمان کنیم چنین وصفی، عرضی مثلا طلاست و اوصاف قرارداد شده، ذاتی آن است. نکته دیگر آنکه می توان در اوصاف قراردادی وصفی را حذف و وصف دیگری را جایگزین آن کنیم، مثلا در مورد طلای سفید، رنگ زرد را از قرارداد حذف کرده ایم و رنگ سفید را جایگزین کرده ایم. نکته بسیار مهم آن است که اوصافی که برای قرارداد گزینش می شوند، در عین حقیقی بودن، گزینش آنها از میان همه اوصاف حقیقی یک شیء و قرارداد کردن آنها اعتباطی و به گزاف نیست بلکه ملاک این گزینش ساده سازی و تسهیل امور است; بنابراین، اوصافی را قرارداد می کنند که در نخستین برخوردهای انسان با آن شیئی، راه را برای انسان تسهیل کنند; مثلا، اگر وصف وزن حجمی طلا (۷/۸ گرم) در قرارداد می آمد، همیشه باید برای تشخیص طلا، انسانها ترازویی به دنبال می داشتند و این کار سختی بود.

خطای عقل سلیم و فهم عادی در این است که در اینگونه فهم اگر شیئی وصفی را از دست داد و دیگر نام آن شیء را بر آن اطلاق نکردیم، گمان می کند که این عدم تسمیه و نامگذاری به دلیل حقیقت آن شیء است و حال آنکه به نظر فیلسوفان تحلیل زبانی، وابسته به قرارداد ماست. پس شیء نه چیز ذاتی ای دارد و نه عرضی، بلکه هرگاه لفظی را برای شیئی به کار ببرید این دو دسته اوصاف درست می شود; مثلا برای «آب»، اگر وصف روانی را برای آن قرارداد کردید دیگر به «یخ» نمی توان «آب» گفت; اما اگر O2 Hساختمان مولکولی «آب» جزو قرارداد باشد به «یخ» و «بخار آب» هم می توان«آب» گفت و بستگی به تعبیر و قرارداد ما دارد. بنابراین، همه مفاهیم ماهوی بر اساس قرارداد ما درست شده اند و تفکیک میان ذاتی و عرضی جایی ندارد، و اگر مقسم در تقسیم جوهر و عرض، مفاهیم ماهوی باشد، چنانچه قدمای ما چنین قائل بودند، سخن فیلسوفان تحلیل زبانی، ماهیت اشیاء و تعریف حقیقی برای آنها و بعضی از مسائل فلسفی دیگر را زیر سؤال می برد; بر خلاف آنکه مقسم در تقسیم جوهر و عرض، موجود عینی خارجی باشد و بگوییم موجودات بر دو قسم مستقل و غیرمستقلند و در این صورت، حصر یک حصر عقلی است و به ذاتی و عرضی هم ارتباطی ندارد و خود ارسطو هم اینگونه تقسیم کرده است.

امّا، اگر طبق نظر فلاسفه اسلامی جوهر و عرض را تقسیم کردیم و گفتیم جوهر نه به معنای یک شیء مستقل و عرض هم نه به معنای یک شیء نامستقل در عالم واقع، بلکه جوهر یعنی «ماهیهٔ اذا وجدت فی الخارج لافی موضوع مستقل عنها»، و عرض یعنی «ماهیهٔ اذا وجدت فی الخارج وجدت فی موضوع مستقل عنها»، در این صورت مقسم جوهر و عرض دیگر وجود نیست بلکه ماهیت است و وقتی مقسم شد، آن وقت بحث قبلی کاملا به این بحث ارتباط پیدا می کند؛ یعنی اگر ماهیت منتفی شد آن وقت جوهر و عرض هم به تبع آن منتفی می شود. البته بر خود ارسطو این اشکال وارد نبود چون ارسطو مقسم جوهر و عرض را وجود می دانست و نه ماهیت، و از این نظر می توانست بگوید: خدا هم جوهر است؛ چرا که تعریف وی از جوهر، شیء مستقل بود و خدا هم شیء مستقل است. امّا چرا متفکران ما نمی گویند که خدا جوهر است و نه عرض؛ در نظر ارسطو جوهر و عرض نوعی تقابل از مقوله تناقض و سلب و ایجاب دارند، اما از دید متفکران ما، گویا، تقابل از مقوله عدم و ملکه است؛ یعنی اول باید شیئی متصف به وصف ماهیت دار بودن بشود، که اگر متصف نشود اصولاً شأنیت اتصاف به جوهر و عرض را نخواهد داشت؛ بعد ماهیت دارها به دو قسم منقسم می شوند، و چون قدمای ما این رأی دوّم را انتخاب کرده بودند، یعنی مقسم را ماهیت قرار داده بودند، این بحث در نظریه آنها تأثیر دارد. البته، تمام اینها بر فرض این است که موضع نقادان ارسطو را بپذیریم و اگر نپذیریم هیچ تأثیری ندارد.

بر اساس دیدگاه فیلسوفان تحلیل زبانی در معرفت شناسی، همه تعاریف ما باید مفهوم قراردادی را بشناساند؛ یعنی همه تعریفها، مفاهیم قراردادی تصورّات ما را بیان می کنند که البته از چند راه مختلف به این مفاهیم می توان دسترسی پیدا کرد و ما در بیان انواع تعریف به آنها خواهیم پرداخت.

یکی دیگر از تفاوتهای منطق ارسطو با منطقی که در میان ما متداول است، این است که در اقسام تقابل، ما به چهار قسم تقابل قائلیم: تضایف، تضاد، تناقض و عدم و ملکه؛ و ارسطو نیز به آنها قائل است، لیکن در تعریف هر یک از این اقسام، تفاوتهایی بین او و منطقیهای ما وجود دارد. ارسطو معتقد است اگر دو مفهوم، هر یک دیگری را در خود ادخال بالضرورهٔ بکند، این دو مفهوم متقابل متضایفند؛ مثل نصف و ضعف، وقتی می توان دو برابر را تصور کرد که بتوان نصف را تصور کرد. اگر دو مفهوم، با یکدیگر عناد ضروری داشته باشند، متناقض خواهند بود، مانند سالم و ناسالم (مثال از ارسطو است)، تا اینجا فهم این دو قسم تقابل روشن است و مشکل چندانی در انطباق تعریف ارسطو بر تعریف قدمای ما وجود ندارد.

در تعریف تضاد و عدم و ملکه فهم تقابل کمی دشوار می شود. این دشواری به دلیل آن است که ارسطو در تعریف این دو قسم تقابل، این قید را که «زیر مجموعه جنس قریب خود باشند» اضافه کرده است و لذا برای فهم نوع تقابل، ابتدا باید دید این دو مفهوم زیر چه جنسی واقع می شوند تا بعد از تمییز جنس آنها بفهمیم متضادند یا عدم و ملکه. در حالت تضاد، این دو طرف زیر یک جنس، فقط قابل اجتماع نیستند، منتها ارسطو متضادها را نیز به دو قسم تقسیم کرده است: یکی متضادهایی که حد وسطی بین خودشان نمی پذیرند؛ مانند زوج و فرد که هر دو زیر جنس عدد هستند، اجتماع نمی کنند و حد وسطی هم ندارند. قسم دوّم، متضادهایی هستند که حد وسطی بین خود می پذیرند، مانند سفیدی و سیاهی؛ در اینجا رنگهایی وجود دارد که نه به سفیدی متعلّق است و نه به سیاهی. ارسطو معتقد است فهم قسم دوم تضاد مشکلتر است؛ زیرا اگر کسی بپرسد چرا سفیدی را با سیاهی متضاد می دانید ولی سفیدی را با سرخی متضاد نمی دانید؟ جواب دقیقی نمی توان داد؛ چون طبق مبنای او، بین دو مفهوم متضاد باید نهایت اختلاف وجود داشته باشد و مثلا بین سفیدی و خاکستری کمرنگ آیا می توان نهایت اختلاف را تصویر کرد؟ به همین جهت، بعضی از قدمای ما قید «غایهٔ الخلاف» را از تعریف دو امر متضاد برداشته اند و بنابراین بین سفیدی و صورتی نیز قائل به تضاد هستند.

مسأله دیگر آن است که منطقیهای ما زوج و فرد را از مثالهای دو امر متناقض یا عدم و ملکه می دانند نه دو امر متضاد، چنانکه ارسطو تصویر می کرد. ارسطو در تعریف عدم و ملکه می گوید: دو شیئی که تحت جنس واحد قرار بگیرند، با یکدیگر قابل جمع نباشند ولی فقط بعضی از اشیاء می توانند متصف به طرفین آنها باشند، مانند آبله رو و کسی که آبله رو نیست. (مثال ارسطو) همان طور که ملاحظه می کنید در تعریف او از ناحیه ملاک اتصاف به آن وصف ابهامهایی وجود دارد. نکته دیگر آن است که ارسطو معتقد است تقابل عدم و ملکه کاربردی جز کشف بعضی از مغالطه ها ندارد; مثل اینکه بگوییم: بعضی انسانها شاخشان درنیامده است; مفهوم این جمله یعنی بعضی انسانها شاخشان درآمده است مغالطه ای است که با دانستن مفهوم عدم و ملکه، کشف آن سهولت پیدا می کند.

امروزه، تقابل تناقض و تضاد بسیار مورد بحث است ولی از دو قسم دیگر تقابل سخنی به میان نمی آید. از مشکلات معرفت شناسی جدید فرق بین تقابل تناقض و تضاد است. یکی از راه حلها که به نظر می رسد موفق هم نباشد، این است که اگر برای فهمِ عدم اجتماع دو وصف ضرورت دارد که به عالم طبیعت مراجعه کنیم، این دو مفهوم متضادند و اگر چنین نیست، این دو مفهوم متناقضند; مثلا اگر به کور مادرزادی که هیچ رنگی را تشخیص نمی دهد بگویید سرخی و ناسرخی در شیئی جمع شده است; او به شما می گوید: من از سرخی چیزی نمی فهمم ولی اجتماع سرخی و ناسرخی معقول نیست. او بدون اینکه به عالم طبیعت رجوع کند، متناقض بودن این دو مفهوم را می فهمد.

آخرین نکته در باب تفاوتهای ارسطو با منطقیهای ما این است که ارسطو، در بین قضایا فقط به دو قسم متناقض و متضاد قائل است ولی منطقیهای ما دو قسم متداخلان و داخلان تحت التضاد را نیز اضافه کرده اند. علاوه بر اینکه در تعریف دو قضیه متناقض و متضاد نیز با ارسطو اختلاف دارند. ارسطو، وقتی دو قضیه را متضاد می داند که یک قضیه وصفی را برای همه افراد آن شیء ثابت کند و قضیه دیگر وصفی را برای همه افراد آن شیء سلب کند; مانند: همه انسانها لذّتجو هستند، و هیچ انسانی لذّتجو نیست. این دو قضیه قابلیت اجتماع ندارند ولی قابلیت ارتفاع دارند. این تعریف از تضاد دو قضیه، با تعریف ما به لحاظ ورود کم و کیف در تعریف اندکی متفاوت است; گرچه همه موارد قابل صدق بر یکدیگر هستند; یعنی همه مصادیق تعریف ارسطو از دو قضیه متضاد، مصداق تعریف قدما از تضاد نیز هست.

درباره تناقض نیز ارسطو چنین تعریف کرده است: اگر حکمی بر فردی در یک قضیه ثابت شود و در قضیه دیگر نفی شود، این دو قضیه متناقضند. مانند: «سقراط انسان است» و «چنین نیست که سقراط انسان است». ظاهر تعریف ارسطو آن است که تناقض را فقط در قضایای شخصیه می داند و از این جهت با تعریف قدمای ما تفاوت دارد ولی به هر حال هر دو تعریف در مصادیق، تصادق و تساوق دارند.

### انواع تعریف

ارسطو و به تبع او قدمای ما معتقد بودند هرگاه چیزی مورد پرسش قرار گیرد، این استفهام بر دو قسم است: یکی شارحه، و پاسخی را که در برابر چنین پرسشی مطرح می شد، شرح الاسم یا تعریف لفظی می نامیدند، و دوم حقیقیه، و پاسخی را که در برابر چنین پرسشی می آمد تعریف حقیقی می نامیدند. تعریف حقیقی خود بر دو قسم بود، یکی حدّ و دیگری رسم. تفاوتهایی در کتابهای منطقی در بیان فرق تعریف حدی و تعریف رسمی آمده است. حاصل این بحثها، به طور اجمال آن است که تعریف به حدّ تمایز بین اشیاء را مشخص می کند و تعریف به رسم تمیّز بین اشیاء را مشخص می کند; یعنی در عالم واقع، اگر هیچ ذهنی هم نمی بود، مثلا گچ با کاغذ تفاوت داشت و هر کدام از اینها خواص مختص به خود را داراست.

حال، اگر روزی تمایز بین این دو را به دست آوردیم، در حقیقت، تعریف حدّی کرده ایم ولی اگر هنوز قدرت تمایز بین دو شیء به فعلیت نرسیده است، تعریف ما به تمیّز یعنی به مدرک بر گردد نه به مدرکات؛ در این صورت، تعریف رسمی یا تعریف به رسم کرده ایم. به زبان بسیار ساده، اگر بنا باشد شما نامه ای را به زید یا عمرو بدهید و من نتوانم تعریف حقیقی زید و عمرو را بکنم تا شما بین آنها تمایز قائل شوید، علامتی را در زید، مثلا موی بور او را علامت قرار می دهم و در حقیقت تعریفِ به رسم می کنیم. پس، در حقیقت، هرگاه در صدد کشف واقع هستیم، تعریف حدّی است و هرگاه درصدد راه اندازی کار خود هستیم از تعریفِ به رسم استفاده می کنیم. در کتابهای منطقی تفاوت بین حد و رسم در قالب الفاظ گم شده است و صورتی ابهام آمیز پیدا کرده است.

در این باب، امروزه، دو بحث وجود دارد؛ یکی اینکه همه تعاریف ما ماهیت قراردادی دارند که توضیح آن گذشت؛ دوّم آنکه تعریف محدود به این دو روش نیست و به طور کلی هر تصوری که در ذهن وجود دارد به دو لحاظ می توان به آن نگاه کرد؛ یکی به لحاظ مفهومی و دیگری به لحاظ مصداقی؛ در صورت اوّل، درصدد هستیم که چه اوصافی در ذهن ما تشکیل دهنده این تصور هستند و چه اوصافی ما را واجد این تصور کرده است. در صورت دوّم، از این دید نگاه می کنیم که این تصور بر کدام اشیای عینی خارجی منطبق می شود و صادق است. در تعریف، ما به لحاظ مفهومی به تصور نگاه می کنیم و لذا این مفهوم سه قسم می تواند باشد:

۱. مفهوم قراردادی (Conventional)؛ طبق قرار قبلی با شنیدن این مفهوم، یک سری اوصاف از شیء به ذهن می آید، مثل اینکه قرار بگذاریم هرگاه گفتیم «باد» از آن مفهوم «هوای متحرک» را بفهمیم. همه مفاهیم ریاضی از این قبیل اند آنچه را تعریف قراردادی به ما می دهد Connotation «معنای عاطفی» آن شیء می نامند؛ در برابر Denotation «معنای شناختی» یا شیء.

۲. مفهوم ذهنی یا شخصی (Subjective)؛ عبارت است از مجموعه اوصافی که از یک لفظ در ذهن شخص ایجاد می شود. مفهوم شخصیِ چیزی را که ذهن در اختیار ما می گذارد به آن Intension آن شیء می گویند.

دامنه مفهوم شخصی می تواند مساوی دامنه مفهوم قراردادی یک شیء باشد و نیز می تواند بزرگتر یا کوچکتر از آن باشد. محدوده قلمرو مفهوم شخصی به محیط و احوال شخصی آدمی بستگی دارد، مانند اینکه با شنیدن کلمه «آب»، برای انسانهای عادی هیچگاه وزن حجمی آب به ذهن نمی آید، برخلاف آنکه فردی در آزمایشگاه همواره با «آب» سروکار داشته باشد، او از شنیدن کلمه «آب» وزن حجمی و ترکیب مولکولی آن نیز به ذهنش می آید. مطلب دیگر در این باب آن است که گاهی با افزوده شدن معلومات ما و تشکیل مفهوم شخصی جدید، دو گونه تحول در مفهوم قراردادی می تواند ایجاد شود؛ اوّل آنکه مفهوم شخصی جدید با مفهوم قراردادی ناسازگاری نشان دهد و از اساس آن را تغییر دهد، مثل اینکه در تعریف جسم بگوییم: «شیئی مرکب از اجزاء» و مرادمان از اجزا اتم باشد و بعداً بر اساس اطلاعاتی که در علم فیزیک مکانیک به دست می آید معلوم می شود که جسم عبارت از «شیئی مرکب از اجزاء و تموّجات است»؛ یعنی مفهوم قراردادی قبلی را غلط می دانیم. دوّم آنکه مفهوم شخصی جدید در مفهوم قراردادی توسعه یا ضیقی دهد ولی از اساس آن را باطل نکند، مثل این مثال که با همه تعاریف اکتشافی که علم درباره «آب» به دست آورده است، ما هنوز «آب» را مایع رافع عطش می دانیم.

۳. مفهوم عینی (Objective)؛ هرگاه تمام اوصاف شیئی شناخته شود به مجموعه آن صفات، مفهوم عینی آن شیء گفته می شود؛ در حقیقت، آنچه که این مفهوم به ما ارائه می دهد، عبارت از دریافت کلی (Comperehension) از یک شیء است. از میان این مفاهیم سه گانه، مفهوم عینی برای آدمی کارساز نیست، زیرا این مفاهیم هیچگاه در دسترس بشر قرار نمی گیرند

و کسی نمی تواند ادّعا کند که من همه صفات شیئی را شناخته ام. مفهوم ذهنی و شخصی نیز کارآیی ندارد، زیرا هیچ راه تعاطی و داد وستد ذهنی را برای ما باز نمی کند; مثلا شما نمی دانید وقتی لفظ «قلم» گفته می شود، چه چیزی در ذهن دوست شما نقش می بندد. گاهی بعضی از الفاظ، برای برخی انسانها بار احساسی و عاطفی خاصی دارند و از شنیدن آن الفاظ خوشحال یا غمگین می شوند. بنابراین، آنچه کارآست، مفهوم قراردادی است; آنچه برای ما تفهیم و تفهّم را ممکن می سازد، مفهوم قراردادی است و همه تعریفهایی که از راه مفاهیم قراردادی به دست می آیند کاراً هستند. تعریفهایی که از مفاهیم قراردادی به دست می آیند به پنج دسته تقسیم می شوند:

۱. تعریفهای اشاری یا بالاشاره (Ostensive); در این نوع تعریف، یک مفهوم را با نشان دادن مصداقی از آن تعریف می کنند; آموزش زبان به کودکان بیشتر از این راه صورت می پذیرد. به این نوع تعریف، تعریف مصداقی غیرلفظی نیز گفته می شود.

۲. تعریفهای مصداقی، لفظی (Verbal Extensional); در این نوع تعریف، یک مفهوم را با نشان دادن مصداقهای لفظی آن تعریف می کنند; مانند تعریف «خاور میانه» با نام بردن مجموعه چند کشور، یا تعریف کلمه به مجموعه اسم و فعل و حرف.

۳. تعریفهای قصدی (Intensional); این تعریف دارای پنج قسم است و به یک معنا به همان چیزی که ما تعریف اصطلاحی می گوییم، تعریف قصدی گفته می شود.

۴. تعریفهای سیاقی (Contextual); در این نوع تعریف، بارهای عاطفی که در معنای یک لغت وجود دارد به معنای آن ضمیمه می شود; مانند آنکه از لفظ «دموکراسی» بعضی معنای آزادی و بعضی معنای هرج و مرج را می فهمند، با اینکه معنای «دموکراسی» یک چیز بیشتر نیست و آن حکومت مردم بر مردم است. بارهای عاطفی از سیاقی به سیاقی، از دینی به دینی و از مکتبی به مکتبی متفاوت است; مثلا بار عاطفی و معنایی «کارگر» در نزد مارکسیست ها و دیگران یکسان نیست. فرهنگهای سیاقی، مجموعه بار عاطفی الفاظ را جمع آوری می کنند و وجود این فرهنگها برای ارتباط با جوامع و فرهنگهای دیگر ضرورت دارد.

۵. تعریفهای عملی (Operational); این نوع تعریف در فنون و مهارتها کاربرد دارد و لفظ از رساندن معنای آن عاجز است; مانند اینکه تعمیرکاران، بنّایان و صنفهایی از این دست، وقتی اسباب و لوازم و مقدمات کار آنها فراهم نباشد، می گویند: «کار سه شد».

### قیاس از دیدگاه ارسطو

کتاب دیگر ارسطو، آنالوطیقای اوّل است; این کتاب درباره قیاس است و تعریف ارسطو از قیاس به تعریف قدمای منطقی ما بسیار نزدیک است. قیاس، «قولٌ مؤلف مِن قضایا لو سُلّمت لزم عنها قولٌ آخر.» رکن اصلی این تعریف، کلمه «لزم» است، یعنی فرق قیاس با سایر انواع استدلال مانند استقراء و تمثیل آن است که در آن موارد برای نپذیرفتن نتیجه دو راه در پیش داریم; یکی نپذیرفتن مقدمه یا مقدمات و دیگری انکار نتیجه، (در صورت پذیرش مقدمات) اما در قیاس، تنها راه نخست، یعنی نپذیرفتن مقدمات در برابر ما باز است ولی با قبول مقدمات، گریزی از پذیرش نتیجه نیست و به عبارت دیگر، قیاس استدلالی است که در آن پذیرش مقدمات اختیاری است ولی پذیرش نتیجه الزامی است. تعریف ارسطو از قیاس در آنالوطیقای اوّل چنین است: قولی که در آن چیزهایی بیان می شود و از بیان آنها چیزی که غیر از آن چیزهاست، نتیجه می شود. براساس این تعریف، نتیجه قیاس از اجزای قیاس نیست، بلکه قیاس فقط مجموعه مقدمات است. این مسأله محل اختلاف منطقیهای ما و منطقیهای غربی است.

در باب قیاس در اینجا به سه مسأله می پردازیم: ۱. آیا ارسطو به همه انواع قیاسها و قضایا پرداخته است؟ ۲. آن مقداری که به آنها پرداخته است، مورد قبول منطقیهای جدید هست یا خیر؟ ۳. اساساً آیا قیاس معلومات جدیدی به ما می دهد؟ به این مسائل در قالب نکاتی چند می پردازیم:

نکته اول: ارسطو به قضایای شرطی، اساساً، توجهی نکرده بود، حتی گاهی گفته شده است که هیچ قضیه شرطی را نمی شناخته است و همیشه با قضایای حملی سروکار داشته است. وقتی او قضایای شرطی را نشناسد به تبع آن قیاسهای مرکب از قضایای شرطی را هم به طریق اولی نخواهد شناخت، با اینکه، امروزه بیشترین توجه به قضایای شرطی است، حتّی تلاشهای فراوانی در این جهت صورت می گیرد که اثبات کنند همه قضایای حملی قابل ارجاع به قضیه شرطی اند، البته داستان موفقیت یا عدم موفقیت آنها داستان دیگری است. در باب اینکه قضایای شرطی را چه کسی ابداع کرده است، گفته شده قضایای شرطی ابداع رواقیون است که چند قرن بعد از ارسطو آمدند، اما اینکه قیاسهای مرکب از قضایای شرطی را چه کسی وارد منطق کرده است، تقریباً عقیده همه منطقیها بر این است که ابن سینا، حکیم مسلمان، قیاسهای مرکب از قضایای شرطی را ساخته است و در باب برخی از شرایط عقم و انتاجش سخن گفته است; ابن سینا در جایی ادعا دارد که در این مطلب کسی بر من سبقت نگرفته است و معمولا مورّخان منطق این نظر وی را قبول دارند.

نکته دوم: منطق ارسطو، منطق موجّهات نیست. امروزه معتقدیم که هر قضیه ای ناگزیر یکی از مواد ثلاث (وجوب، امکان، امتناع) را دارد و اگر این مواد سه گانه در قضیه ظاهر شوند، تعبیر به جهات می کنیم. در منطق ارسطو، اینکه هر قضیه ای دارای مواد سه گانه است مورد غفلت نبوده است، اما اینکه اگر در قیاسی این مواد سه گانه بخواهند ظاهر شوند، روش استدلال چگونه خواهد بود، مورد غفلت واقع شده است. اما امروزه این مطلب بسیار مهم تلقی می شود که مثلا اگر داشته باشیم: الف ـ ب است بالضرورهٔ و; ب ـ ج است بالامکان; آیا این قیاس منتج است یا نه؟ و نتیجه این قیاس (الف ـ ج است) چه مادّه ای دارد.

از این نظر به قیاسهای ارسطو، قیاسهای Assertoric یا Syllogism (بدون ماده) می گویند، در مقابل قیاسهای مُدال (Modal) (همراه با جهت). امروزه معمولا قیاسها، قیاسهای «مُدال» هستند که در ساختمان کامپیوتر و امثال آن، از آن کمال استفاده می شود.

نکته سوم: منطق ارسطو، منطق «هست و نیستها» است، نه منطق «بایدها و نبایدها»; یعنی اگر شما منطق ارسطو را یاد بگیرید در صحت و سقم، و عقم و انتاجِ استدلالاتی قدرت داوری دارید که هم صغری و هم کبرای آن از مقوله جمله های اخباری باشند، یعنی از مقوله قضایا باشند. امّا برای صحت و سقم، و عقم و انتاج استدلالهایی که در آن جمله های انشایی به کار رفته باشد سخنی وجود ندارد، در حالی که در منطق جدید، مخصوصاً از دهه ۱۹۶۰، یعنی در این سی ساله اخیر، غربیها تلاشهای فراوان کرده اند که یک منطق هم برای انشاییات (منطق Deontic) درست کنند.

نکته چهارم: بحث دیگری در باب قیاس ارسطو وجود دارد، ارسطو می گفت قیاس چهار شکل دارد و هر شکلی هم شانزده ضرب پیدا می کرد که در مجموع شصت و چهار ضرب می شود. (البته خود ارسطو از این چهار شکل، تنها به سه شکل اول پرداخته بود و شکل چهارم را قابل اعتنا نمی دانست) اشکال دوم و سوم و چهارم، در واقع همه به شکل اول برمی گردند، شکل اول هم ضروب متعددش به ضرب اول باز می گردد; در نتیجه، مادر همه قیاسها ضرب اول از شکل اول است، مانند این قیاس که: سقراط انسان است، هر انسانی میراست، در نتیجه، سقراط میراست. ابوسعید ابوالخیر، در یکی از مکاتباتش با ابن سینا به ضرب اول از شکل اول اشکال وارد کرده است; وی می گوید، کسی که می گوید سقراط انسان

است و ... آیا می داند سقراط میراست یا نمی داند؟ قیاس برای رسیدن از یک مجهول به یک معلوم است، اگر کسی نتیجه را می داند، چرا قیاس تشکیل می دهد؟ و اگر نمی داند «سقراط میراست» چگونه ادعا می کند «هر انسانی میراست»، در صورت دوم کبرای قیاس محلّ شک است. جواب ابن سینا این بود که بین علم تفصیلی و علم اجمالی تفاوت است، کسی که تشکیل قیاس می دهد، اجمالاً می داند که سقراط میراست و فقط می خواهد این علم اجمالی را تبدیل به علم تفصیلی کند.

به نظر می رسد این جواب قانع کننده نیست؛ از طرفی پذیرش علم اجمالی و تفصیلی هم مؤونه دارد. در فرهنگ غرب، «جان استوارت میل»[۳۴۲] فیلسوف معروف انگلیسی اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، این اشکال را در کتاب خود نظام منطق،[۳۴۳] به منطق ارسطو وارد کرد، وی گفت منطق ارسطو کاملاً متکی به ضرب اول از شکل اول است و این ضرب اول از شکل اول یک استدلال مغالطی است، و بدین جهت به نظرش می آید که باید یک منطقی دیگر غیر از منطق ارسطویی داشته باشیم. امّا، این اشکال چگونه قابل تفصی است؟ نکته ای که در این باب باید گفت این است که این اشکال که «اگر نمی دانید سقراط میراست، چگونه می گویید «هر انسانی میراست»، گویا یک پیشفرض دارد و آن اینکه ما قضیه «هر انسانی میراست» را از طریق استقراء به دست آورده ایم و چون استقرای تام نیست، نمی توانیم چنین ادعایی بکنیم، اما اگر کسی بگوید «هر انسانی میراست» را از طریق استقراء نفهمیده ایم، دیگر این اشکال بر وی وارد نیست. امّا اشکال دیگری پیش می آید که در این صورت از کجا فهمیده اید که «هر انسانی میراست».

اینکه بگوییم حکم روی طبیعت شیء رفته و یا اینکه این فرد بالذات است، در هر دو حال دلیل می خواهد، بدون دلیل نمی توان گفت مثلاً، من فهمیدم طبیعت آتش سوزانندگی است و دلیل هم از قیاس و استقراء و تمثیل خارج نیست؛ در قیاس و استقراء هم همین مشکل پیش می آید و وضع تمثیل را هم که می دانید چگونه است.

ممکن است بگویید در علوم تجربی بعد از هزار بار تجربه می گویند ما قانون داریم؛ ولی در جواب باید گفت: امروزه، هیچکس نمی گوید ما قانون داریم، این تفکر قرون وسطایی است، امروزه کسی قائل به تفکیک میان فرضیه و قانون ـ که قبلاً وجود داشت ـ نیست، این تفکیک تا قرن نوزدهم وجود داشت که می گفتند: قانون آن است که از همه بوته های آزمایش سربلند بیرون آمده باشد، و بر کرسی ای می نشستید که هیچوقت از آن ساقط نمی شود و در مقابل، فرضیه چیزی بود که بر چنین مسندی جلوس نکرده بود. امروزه نه لفظ «فرضیه» را به کار می برند و نه لفظ «قانون» را، بلکه لفظ «تئوری» به کار می رود. از این نظر، در فلسفه علوم تجربی گفته شده است که همه آنچه درباره علوم تجربی گفته می شود، بدین معناست که تاکنون این نظریه نقض نشده است، بیشتر از این ادعا نمی شود؛ چه در علوم تجربی طبیعی مانند فیزیک، شیمی، مکانیک، زیست شناسی و ... و چه در علوم تجربی انسانی مانند روانشناسی، جامعه شناسی، اقتصاد و ... در همه این علوم، قضایایی که امروز اظهار می شود به تعبیر قدمای ما قضایای خارجیّه اند؛ یعنی وقتی فیزیکدان می گوید آب درصد درجه می جوشد، مفاد سخنش این است که تاکنون هر آبی مشاهده شده است در صد درجه به جوش آمده است، ولی هیچ بعید نمی بینیم که فردا، پس فردا، یکسال دیگر، چند سال دیگر، آبی مشاهده شود که در صد درجه به جوش نیاید؛ و این جمله که هر آبی در صد درجه به جوش می آید بدین معناست که هر آبی که تاکنون مشاهده شده است و بنابراین؛ هر آن احتمال می دهیم که درستی این نظریه از ما گرفته شود و لذا گفته می شود، امروزه علوم تجربی ادعای واقع نمایی ندارند، به همین معناست.

---

۳۴۲. J. stuart Mill.

. *The Sistem of Logic*۳۴۳.

علوم تجربی، فقط ادعای افاده عملی دارند; یعنی اگر باور کنید که آب در صد درجه جوش می آید، زندگی عملی شما می گذرد و به مشکلی برنمی خورید، و اگر به روزی رسیدیم که آب در صد درجه به جوش نیامد، باید از این ادّعا دست برداریم.

امروزه پذیرش همه نظریات علمی، پذیرش نظریه های استعجالی است، یعنی تاکنون غیر از این مشاهده نشده است. قدمای ما، از این قضایای خارجیه به قضایای مجرّبه می رسیدند، یعنی دو قاعده را بیان می کردند: ۱. الاتفاق لایکون دائمیاً ولااکثریاً; ۲. حُکم الامثال فیما یجوز وفیما لایجوز واحد. و از طریق این دو قانون کلی، از قضایای شخصیه به قضایای خارجیه دسترسی پیدا می کردند و از قضایای خارجی به قضایای مجرّبه (به گفته خودشان) می رسیدند. قضایای مجرّبه، همان چیزی است که پیش از این از تصور قانون بیان کردیم; یعنی چیزی که دیگر دست به ترکیبش نخواهد خورد. امروزه، همانطور که گفته شد این تصور قابل قبول در علوم تجربی طبیعی و انسانی نیست.

از طریق همین اشکال به یکی از مباحثی که در منطق ارسطو وجود دارد، می رسیم و آن این است که اگر بنا باشد کسی بخواهد «الف ـ ج است» را که نتیجه «الف ـ ب است» و «ب ـ ج است» بپذیرد، باید قبلا تسلیم دو مقدمه آن شده باشد، اما اگر تسلیم مقدمه «الف ـ ب است» نشد، دیگر نمی توان او را ملتزم کرد که باید نتیجه را قبول کنی، پس برای اینکه کسی خودِ «الف ـ ب است» را قبول کند، باید یک قیاسی تشکیل دهیم; مثلا بگوییم «الف ـ د است» و «د ـ ب است» = «الف ـ ب است»، اما اگر بخواهد «الف ـ ب است»، را بپذیرد، باید «الف ـ د است» و «د ـ ب است» را بپذیرد و اگر یکی از دو مقدمه را نپذیرد، باید برای هر کدام از آنهایی که نپذیرفته است دوباره تشکیل قیاس دهیم و اگر این سیر بخواهد همین طور ادامه پیدا کند، شکی نیست که ما هیچگاه نمی توانیم کسی را به یک قضیه متقاعد کنیم، با وجودی که می یابینیم که این طور نیست و ما در شبانه روز به چندین قضیه مانند «الف ـ ب است» متقاعد می شویم. پس معلوم می شود که این سیر تابی نهایت نیست، سرانجام به یک قیاسی می رسد که برای مقدمات آن مطالبه دلیل نمی شود; نه برای مقدّمه اوّل و نه برای مقدّمه دوّم. امّا این چگونه آن را می پذیریم، اینجاست که بحث بدیهیات به اصطلاح قدما پیش می آید; می گویند در این موارد معلوم می شود که قیاس آخری که صغری و کبرای آن جزو امور بدیهی اند، وجود دارد; و این معنای مطلبی است که می گویند: همه معلومات نظری ما مبتنی بر معلومات بدیهی است، معلومات نظری تصوری مبتنی بر معلوماتِ بدیهیِ تصوری است و معلومات نظری تصدیقی هم مبتنی بر معلومات تصدیقی بدیهی است. این جواب ارسطو است، اما در اینجا سؤالی وجود دارد; ما، در واقع می گوییم آن قضایای آخر که بدیهی اند و مرادمان از بدیهی، یعنی اینکه برای همه ما واضحند، و چون واضحند، مطالبه دلیل برای آنها نمی کنیم; چرا واضحند، چه خصلتی دارند؟ چرا همه قضایا مثل این نوع قضایا نیستند تا واضح باشند؟

### بدیهی از دیدگاه ارسطو

قبل از اینکه وارد بحث درباره استدلال ارسطو بشویم، این نکته را باید گفت که در کتابها یک تصور واضح از بدیهی کمتر وجود دارد. گاهی مراد از بدیهی یعنی «بی نیاز از استدلال» و گاهی مراد از بدیهی «ممتنع الاستدلال» بودن آن است، که این دو تعبیر با یکدیگر تفاوت دارند، و گاهی چنان سخن گفته می شود که گویا می خواهند هر دو ویژگی را با هم جمع کنند. اگر به کتابهای منطقی مانند; اساس الاقتباس، یا شفا یا کتابهای جدیدتر مثل رهبر خرد مراجعه کنید و وسواس بورزید که مراد از بدیهی در تعبیر منطقیها چیست؟ در خواهید یافت که در اینجا عبارات مشوش است; و در اینجا مبهم سخن گفته شده است. با این همه، اگر علوم بخواهند یک اتقان و ایقانی داشته باشند، باید بتوانیم نشان دهیم که معلومات ما مبتنی بر بدیهی به

معنای اول است؛ یعنی بی نیاز از استدلال. اگر گفتید معلومات بشری مبتنی بر معلومات بدیهی به معنای دوّم، یعنی «غیرممکن الاستدلال» یعنی، چه بسا نیازمند استدلال باشند ولی نمی توان بر آنها استدلال کرد، این همان چیزی است که معرفت شناسی جدید هم به آن قائل است و به این دو نوع معلومات، اصول موضوع (Axiom) می گویند، اما آیا انصافاً این چیز ارزشمندی است؟

به نظر می رسد، هیچ چیز ارزشمندی نیست، این عجز از علم است و در واقع نوعی ابهام است. اما اگر بگویید: بدیهی به معنای بی نیاز از استدلال است، این چیز خوبی است ولی یک سؤال مطرح می شود و آن این است که چرا آنها از استدلال بی نیازند؟ ممکن است بگویید چون واضحند، بی نیاز از استدلال می باشند؛ و یا بگویید چون «اجماع عام» بر آن است، بی نیاز از استدلالند، یعنی همه انسانها این قضیه را قبول دارند. قسم دوّم یعنی ادعای اجماع عام نیاز به استقرا دارد، در حالی که، نه این استقراء، شدنی است و نه شده است و اما اگر بگویید: واضح است، لااقل دو اشکال بر آن وارد است: اول اینکه، اگر مطلبی برای شما واضح باشد ولی برای طرف مقابل وضوحی نداشته باشد، آیا این دعوی فیصله پیدا می کند؟ اشکال دوم اینکه ما در واقع باید در هر قضیه دو چیز را لحاظ کنیم: ۱. نسبت قضیه را با محکی قضیه در نظر بگیریم؛ ۲. نسبت قضیه را با قائل قضیه در نظر بگیریم. وقتی انسان نسبت قضیه را با محکی قضیه در نظر می گیرد دو وصف صدق و کذب متولد می شوند، که یا با محکی خودش مطابقت دارد و صادق است و یا مطابقت ندارد و کاذب است؛ اما وقتی قضیه را با قائل قضیه در نظر می گیریم چهار حالت نفسانی پیش می آید، یقین، ظن، شک و وهم؛ از این نظر است که یک قضیه واحد می تواند برای شخصی مفید یقین باشد و برای دیگری مفید ظن، یا برای یکی مظنون باشد و برای دیگری مشکوک و ... در باب وهم هم یکسری تشکیکاتی شده است که اصولا کسی که نسبت به یک قضیه ای وهم دارد، آیا می تواند بگوید قائل به آن قضیه است یا نمی تواند؟ اشکال این است که بنابر فرض اینکه من و شما به قضیه ای یقین داریم و نزد من و شما واضح است، آیا از اینجا می توانیم به مطابقت قضیه با محکی خودش پی ببریم؟ هیچوقت نمی توان از اینجا به آنجا و بالعکس کانال زد؛ پس نتیجه این اشکال دوم این می شود که قضیه برای شخص واضح است ولی معلوم نیست که مطابق با واقع باشد یا نباشد. چنین اشکالی بر مباحث حجیّت ذاتیِ قطع از دیدگاه اصولین ما نیز وارد است.

ارسطو معتقد بوده است اینکه این قضایا از استدلال بی نیازند، به دلیل نوعی شهود است و خود این شهود را از راه یک قسم استقراء به دست می آورد. وقتی نزد ما، لفظ استقراء گفته می شود، همان معنایی به ذهن می آید که قسیم قیاس و تمثیل است. ارسطو به این معنا استقراء را به کار می برده است، اما در آثار وی استقراء یک معنای دوّمی هم دارد و آن استقرایی است که ما الآن در باب بدیهیات از آن بحث می کنیم. برای اینکه این دو استقراء با یکدیگر اشتباه نشوند، به آنها دو عنوان داده اند؛ به استقرای اوّل گفته اند استقرای عددی،[۳۴۴] و به استقرای دوم استقرای شهودی[۳۴۵] می گویند.

البته، این دو لفظ (شهودی و عددی) در آثار ارسطو نیامده است، ارسطو همیشه فقط کلمه استقراء را بکار می برد اما به دو معنا، بعدها برای اینکه این دو معنا در آثار ارسطو تفکیک شوند، دو عنوان به آنها داده اند. در استقرای عددی از آن رو که از راه شمارش به حکم می رسیم؛ یعنی می گوییم حسن اصفهانی است و شجاع؛ حسین اصفهانی است و شجاع، تقی ... نقی ... بعد ادعا کنیم هر اصفهانی شجاع است؛ به آن استقرای عددی می گویند.

---

۳۴۴. Numerical. Induction.

۳۴۵. Intuitive. Induction.

ارسطو می گفت رمز بداهت بدیهیات در این است که ما یک نوع استقرایی انجام می دهیم، استقرای ما بدین صورت است که مثلا در ضدین (سیاهی و سفیدی) برای محال بودن اجتماع سه مرحله را طی می کنیم:

**مرحله اول:** اشیای سفید را می بینیم، یعنی یک شیء سفید را با چشم می بینیم، بعد شیء سفید دوم را و بعد سوم را و ... دیدن این اشیای سفید رنگ این مزیّت را دارد که هرچه بیشتر اشیای سفید رنگ را ببینیم، در شناخت سفید موفقتر هستیم، چون اگر فقط یک شیء سفیدرنگ در جهان می دیدیم، ممکن بود گمان کنیم که این سفید رنگی با یک مجموعه ای دارای چندین و چند وصف، ملازمه دارد، اما وقتی یک شیء سفید دیگر دیدیم که لااقل یکی از وصفها را ندارد، می فهمیم که سفید رنگ بودن با آن یک وصف ملازمه ندارد، و وقتی یک شیء سفید دیگر دیدیم که لااقل یکی از آن وصفها را ندارد، می فهمیم سفید رنگ بودن با آن وصف هم ملازم نیست. حال اگر شیء سفید رنگی را ببینیم با حالتها و اشکال مختلفی همراه می شود، اوصافی که به خطا گمان می کردیم با سفیدی ملازمه دارد از ذهن ما محو می شوند و آهسته آهسته به مرز شناخت سفید نزدیک می شویم و وجود سفید را می یابیم، این نکته بسیار دقیقی بود که ارسطو می گفت و عین همین فرآیند در مورد سیاهی هم باید صورت گیرد.

**مرحله دوم:** این مسأله مطرح می شود که سفیدی چیست؟ سیاهی چیست؟ در مرحله قبل گرچه ما سفیدی را دیده بودیم; ولی در عین حال سفید را دیده بودیم; یعنی: «ذاتی که سفیدی برای آن ثابت شده بود». ارسطو می گفت: در مرحله اوّل ما به افراد پی می بریم و در مرحله دوم به اوصاف; به تعبیر دیگر، در مرحله اول عرض را همراه با جوهرش ادراک می کنیم و در مرحله دوم تنها خود عرض را ادراک می کنیم. به عبارت سوم که خود او به کار برده است در مرحله اول می فهمیم،سفیدچگونه «چیزی» است و در مرحله دوم می فهمیم که سفیدی چه «ویژگی»ای دارد.

**مرحله سوم:** در این مرحله، محال بودن جمع سفیدی و سیاهی را شهود می کنیم. در اینجا به چند نکته باید توجه کرد:

نکته اول: آیا ما در اینجا رجوع به طبیعت کرده ایم یا نه؟ ارسطو می گفت: رجوع به طبیعت علت است تا روحْ استعدادِ شهود پیدا کند; یعنی این چنین نیست که عالم طبیعت چنین علمی به ما بدهد، طبیعت به ما معلوماتی نمی دهد، این معلومات از درون ما برخاسته اند، اما طبیعت، علت اعدادی این برخاستن است. در حقیقت ارسطو می خواهد بگوید نیرویی در ما هست که کارش مانند چشم سر، که دیدن اشیای عینی مشخصِ محسوس است، کار آن دیدنِ حقایق ضروری است، منتها برای شکوفایی آن، رجوع به عالم طبیعت به عنوان علت اعدادی لازم است. پس رجوع به عالم طبیعت، علت ایجادی علم ما نیست بلکه علتِ اعدادی آن است. فهم محال بودن اجتماع ضدین به صورت بالقوه در تمام آدمیان وجود دارد، فقط به فعلیت رسیدنش در گرو رجوع به عالم طبیعت است.

اما، چرا نمی گوییم این علم را طبیعت به ما داده است؟ او می گفت چون عالم طبیعت به ما حقیقت ضروری نمی دهد، بلکه حقایق امکانی به ما می دهد، در حالی که ما محال بودن اجتماع ضدین را بالضرورة می یابیم، و این ضرورت برای ما مهم است.

در اینجا فرق استقراء شهودی با استقراء عددی مشخص شد، استقراء عددی را عالم طبیعت به ما می دهد و طبعاً علم امکانی هم نتیجه آن است، اما استقراء شهودی را عالم طبیعت به ما نمی دهد و طبعاً علم امکانی هم نیست بلکه علم بالضروره است.

نکته دوم: در استقراء عددی، عدد بسیار اهمیت دارد ولی در استقرای شهودی، عدد چندان اهمیتی ندارد; یعنی عدد به یک حدی که برسد، دیگر بیش از آن سودی ندارد، یعنی اگر در استقراء شهودی مثلا دویست شیء سفید رنگ را ببینید ولی

این تعداد شیء چنان باشند که در ذهن شما سفیدی را ملازم با چیز دیگری نکند، همین تعداد کافی است؛ یعنی اگر دویست میلیون شیء هم ببینید با دویست عدد تفاوتی نمی کند، اما در استقراء عددی هر یک عدد آن

اهمیت دارد. ارسطو می گوید: وقتی می بینید سفیدی و سیاهی با هم قابل جمع نیستند، از آن دو تعبیر به ضد می کنیم و سپس می گوییم «اجتماع ضدین محال است». پس رمز محال بودن آن این است که ما با رجوع به عالم طبیعت نیروی استقراء شهودی را در خود بیدار کردیم و به این محال بودن رسیده ایم.

نکته سوم: به دست آوردن «حقایق ضروری» از راه استقراء شهودی، بعدها مورد تأیید فلاسفه ای از غرب قرار گرفت که به آنها «راسیونالیست» (Rationalist) یا اصالة العقلی می گویند؛ مانند (دکارت ، فرانسوی،[۳۴۶] اسپینوزای هلندی[۳۴۷] و لایب نیتز آلمانی[۳۴۸]. البته، افراد دیگری هم در این مکتب وجود دارند، مانند مالبرانش فرانسوی[۳۴۹] اما آنها دیگر طراز اوّل نیستند. اینها هر سه این سخن ارسطو را قبول دارند که ما آن حقایق اوّلیه را از طریق استقراء شهودی به دست می آوریم. امروزه، معرفت شناسان با اینکه این نظریه را دارای معایبی می بینند ـ و از جمله دو اشکالی که خواهیم گفت ـ ولی با این همه باز هم به نظرشان این نظر ارسطو از سایر انظار، قابل قبولتر است؛ مثلا از نظر افلاطون پذیرفتنی تر است.

**دو اشکال بر نظریه ارسطو در باب بدیهی**

یک اشکال این است که ما اگر این نظر را بپذیریم، دیگر چندان بین اجتماع نقیضین و اجتماع ضدین نمی توانیم تفکیک قائل شویم؛ یعنی باید به اجتماع ضدین از همان راهی رسیده باشیم که به اجتماع نقیضین رسیده ایم، و به اجتماع نقیضین مثل سرخی و ناسرخی از همان راهی پی برده باشیم که به اجتماع ضدین پی برده ایم، با اینکه ما بالفطره می یابیم که اجتماع نقیضین با اجتماع ضدین بسیار متفاوت است، اجتماع نقیضین بسیار محکمتر و استوارتر از اجتماع ضدین به حساب می آید.

اشکال دوّم: اینکه ارسطو می گوید: ما اشیای سبز را می بینیم و اشیای سرخها را هم می بینیم و می فهمیم سبز چگونه چیزی است و سرخ چگونه چیزی است و بعد در مرحله دوم می فهمیم که سبزی چگونه ویژگی ای دارد و سرخی چگونه ویژگی ای دارد؛ این رسیدن از مرحله اول به مرحله دوم مبهم است؛ معلوم نیست چگونه از استکشاف و فهم سبز به استکشاف و فهم سبزی می رسیم و به تعبیری، او نگفته است که چگونه ذهن بشر می تواند عرض را از جوهرش انتزاع کند. در واقع، جوهری را همراه با عرضش در مرحله اوّل کشف می کنیم و در مرحله بعدی می خواهیم به کشف خود سرخی (عرض) برسیم؛ یعنی ذاتی که این عرض از آن اوست از خود عرض جدا شود، این فرآیند یک فرآیند مشکلی است. او می گوید ما می رسیم، ما هم نمی گوییم نمی رسیم اما مکانیسم این رسیدن برای ما مفهوم نیست که چگونه عقل بشر قدرت دارد از فهم سرخها به فهم سرخی برسد. این دو اشکال را به ارسطو وارد کرده اند، کسانی هم درصدد برآمده اند که این اشکالات را جواب بدهند. جای بحث بیشتر آن در «معرفت شناسی» است و ما در اینجا در مقام بررسی آنها نیستیم.

---

۳۴۶. Rene Decartes (۱۵۹۶ ـ ۱۶۵۰).

۳۴۷. Baruch Spinoza (۱۶۷۷ ـ ۱۶۳۲).

۳۴۸. [Gottfried Wilhelm Von] Leibniz (۱۶۴۶ ـ ۱۷۱۶).

۳۴۹. Malebranch (۱۷۱۵ ـ ۱۶۲۸).

نظریه رقیب این نظریه، نظریه افلاطون است. افلاطون می گفت ما بدیهیات را با مشاهده «عالم مُثل» در می یابیم; رجوع به عالم طبیعت مطلقاً در فهم بدیهیات به ما کمکی نمی کند. هر کسی که یک بدیهی را کشف می کند، به همان اندازه با عالم مُثُل ارتباط علمی برقرار کرده است.

نکته چهارم: ارسطو معتقد بود باید بین سه چیز فرق بگذاریم: «عقل» (یا شهود که این دو تعبیر را به یک معنا به کار می برد)، «معرفت» و «عقیده».

«عقل»; یعنی مجموعه بدیهیاتی که بشر، اعم از تصورات یا تصدیقات بدیهی دارد، [۳۵۰] مثل «اجتماع ضدین محال است»، و «هر کلی از جزء خودش بزرگتر است». اگر دانشهای دیگری داشته باشیم که بدون اینکه مرتکب هیچ گونه خطای منطقی شویم آنها را از دانشهای بدیهی به دست آوردیم، به آن مجموعه دانشها نام «معرفت» می داد. پس «معرفت» یعنی مجموعه دانشهایی که بدون ارتکاب خطای منطقی، از دانشهای بدیهی گرفته شده اند و بقیه دانشها را که اینگونه نیستند «عقیده» می نامید. به بیان دیگر، ایشان معتقد بود گزاره هایی که ذهن من و شما را به عنوان یک انسان اشغال کرده اند سه دسته هستند: گزاره های بدیهی (عقل یا شهود)، گزاره های مبتنی بر گزاره های بدیهی (معرفت) و گزاره های غیر مبتنی بر گزاره های بدیهی (عقیده); و طبعاً معلوم است که عقیده هیچ اعتباری ندارد.

در این صورت، کار منطق، در واقع، این است که تعیین کند یک گزاره ای که در ذهن ما هست، معرفت است یا عقیده; پس منطق، هیچگاه به ما دانش بدیهی نمی دهد بلکه ما دانشهای بدیهی را از همان طریقی که گفتیم، به دست می آوریم و منطق وجوه استدلال درست را از استدلال نادرست تفکیک می کند و برای ما معرفت یا عقیده بودن دانشها را مشخص می سازد.

به نظر ارسطو، داشتن عقیده به سود هیچ کس نیست; نه به سود فرد است و نه به سود جامعه. از اینجا بحث وارد قسمت مادّه منطق می شود. در کتابهای منطقی رایج ما وقتی قیاس را به لحاظ ماده آن تقسیم می کنند، می گویند پنج مادّه دارد; مادّه آن یا برهانی است، یا جدلی، یا خطابی، یا مغالطی و یا شعری.

### صناعات خمس از دیدگاه ارسطو

اینک، سخن در این است که آیا ارسطو هم به صناعات خمس قائل بوده است؟ رأیی که بیشتر در کتابهای ارسطو مورد تأیید است، این است که وی از صناعات خمس به سه مورد قائل بوده است و معتقد است موادّی که در یک قیاس ریخته می شود از سه حال بیرون نیست: این مواد یا بدیهی اند یا مبتنی بر بدیهی یا غیربدیهی است. اگر بدیهی یا مبتنی بر بدیهی و به تعبیر او مواد عقلی (شهودی) و معرفتی بود قیاس، برهانی است. در برهان، تمام اهتمام بر کشف واقع است. اگر در قیاس عقیده خود یا مخاطب یا عقیده خصم را به کار ببرید; قیاس، جدلی است. در این مورد، سخن از کشف واقع نیست بلکه مقصود، منکوب یا ساکت کردن طرف مقابل است و اهتمام به واقع نفیاً و اثباتاً مورد نظر نیست. اما اگر در استدلال، اهتمام به نفی واقع بود; یعنی می خواهیم طرف به واقع دسترسی پیدا نکند، ارسطو این نوع استدلال را «استدلال مغالطی» می خواند و بدین ترتیب صناعات را سه چیز می داند.

در همین جا، ارسطو اشکال عمده ای بر استاد خود افلاطون و به تبع او سقراط وارد می کند. او می گوید: افلاطون و سقراط در گفت و شنودهای خود با پرسشی شروع می کردند و بعد در پاسخ طرف، نقصی را نشان می دادند و طرف را

---

۳۵۰. – درباره تصورات بدیهی تاکنون هیچکس از ارسطو گرفته تا سایرین، رأی واضحی در این باب که تصورات بدیهی چگونه به دست می آیند، اظهار نکرده است.

مجبور به مرمّت پاسخ خود می کرد و در مرتبه بعد، در جواب اصلاح شده نیز عیب و آفت دیگری نمایان می کرد و به همین ترتیب ادامه می داد. بزرگترین اشکال این شیوه آن است که همه استدلالها بر استدلال جدلی متمرکز شده است و کشف واقعی در کار نیست. به نظر ارسطو، افلاطون کسی است که می خواهد منطق را از صناعت برهان محروم کند. به نظر او جدل گرچه بر مغالطه شرف دارد ولی در برابر برهان دون پایه است. در برهان نمی خواهیم بگوییم رأی ما و دیگران در باب واقع چیست؟ بلکه می خواهیم ببینیم واقع چیست؟ بسیاری از مورخان فلسفه با این رأی ارسطو موافقند که روش سقراط و افلاطون چیزی جز منحصر کردن منطق به صناعت جدل نیست.

ما امروزه، دو صناعت دیگر هم قائلیم؛ یکی صناعت «خطابه» و دیگری صناعت «شعر». اگر بنا باشد صنعت خطابه را زیر یکی از آن سه صنعتی که ارسطو می گفت مندرج کنیم، باید آن را جزو صناعت جدل بیاوریم. خطابه رفیق جدل است ـ از این نظر هم هست که استدلال خطیبان معمولا جدلی است ـ منتها فرقش با جدل این است که انسان در جدل هر رأیی که بیان می کند اول باید اعترافی از مخاطب بگیرد، اما کسی که خطیب است این کار را نمی کند بلکه یک سلسله آرایی را با این پیشفرض که گویا در باب این آرا همه مخاطبان وفاق دارند از آنها می گذرد، بدون اینکه اعترافشان را بگیرد. در خطابه ما با مقبولات و مسلّمات طرف مقابل با او سخن می گوییم، بدون اینکه سائل و مُجیبی در کار باشد.

اما چرا ارسطو شعر را جزو صناعات خمس به حساب نیاورده است؟ البته ارسطو در باب فن شعر کتابی دارد که در فهرست کتابها آمد؛ اما این کتاب جزو مجموعه کتابهای منطقی ارسطو نیست. کسانی به دفاع از ارسطو گفته اند، رمز اینکه او کتاب شعر را جزو منطق به حساب نیاورده و جزو صناعات ندانسته است این است که ما در واقع، در صناعات خمس کار نظری انجام می دهیم، اما در شعر کار عملی انجام می شود؛ در شعر احساسات و عواطف طرف مقابل را تحریک می کنیم اما معرفتی به او نمی دهیم، دانشی دراختیارش نمی گذاریم. کتاب چهار مقاله نظامی عروضی نیز (که یک مقاله از چهارمقاله آن درباره شعر است) دیده اید که تلقی قدمای ما هم این طور بود که واقعاً شعر به ما دانشی نمی دهد، چه دانش مطابق با واقع و چه دانش غیرمطابق با واقع، (اگر غیر مطابق با واقع را بتوان «دانش» گفت) فقط تحریک احساسات می کند؛ پس یک کار عملی است نه نظری؛ یعنی به ما آگاهی نمی دهد بلکه به کاری که نمی خواسته ایم وا می دارد.

باید توجه داشت که شعری که منطقی می گوید با شعری که ادیب می گوید، فرقشان این است که شعر ادیب آن سخنی است که موزون و مقفّا باشد، اما منطقی در شعر مطلقاً کاری با وزن و قافیه ندارد؛ به تعبیر دیگر، شعر ادیب با شعر منطقی رابطه عموم و خصوص من وجه دارند. گاهی یک مطلب، هم شعر است به لحاظ ادبی و هم شعر است به لحاظ منطقی. مثل بسیاری از اشعاری که حافظ یا مولانا یا عطّار سروده اند، چون هم وزن و قافیه دارند و سخن آهنگین و موزون و مقّفا هستند و هم موادشان از مخیّلات است؛ گاهی هم مطلبی را ادیب شعر می داند ولی منطقی شعر نمی داند مثل این بیت:

ان الوجود عندنا اصیل *** دلیل من خالفنا علیل

این بیت گرچه موزون و آهنگین و مقفا است ولی موادش از مخیّلات نیست بلکه برهانی است. در مواردی هم شعر، شعر منطقی است اما شعر ادیبانه نیست، مثل انشاهایی که ما به خیال خودمان می نویسیم مثلا درباره اینکه «بهار را وصف کنید». می نویسیم: پرندگان چه چه می زنند و مترنّمند، در انتهای شب ستارگان سو سو می کنند ... اینها هیچ کدام وزن و آهنگ و قافیه ندارد، شعر ادیبانه نیست ولی شعر منطقی است چون موادش از تخیّلات است.

امروزه، حتی شعر ادیبانه از زمان نیما به این طرف و به دست خود نیما لااقل قافیه اش را از دست داد، فقط برای شعر همان وزنش باقی ماند. کم کم شعر سپید پدید آمد که در آن وزن هم از دست رفته است. ما الان شعرهایی داریم که نه قافیه دارند و نه وزن و محتمل است که بعضی از آنها معنا هم نداشته باشند!!

**معرفت شناسی ارسطو**

گرچه معرفت شناسی، دانشی جدید است ولی بی شک هر فیلسوفی نظریه معرفت شناسانه ای داشته است. ابتدا باید ببینیم ارسطو چه تصوری از علم داشته است؟ مراد ما از علم در اینجا علم به یک گزاره مانند «الف ب است» نیست و نیز مراد، علم تجربی در مقابل علم فلسفی هم نیست، بلکه منظور یک رشته معرفتی (Discipline)[۳۵۱] از آموخته هاست. به نظر ارسطو وقتی می توان چیزی مانند زیست شناسی را علم دانست که علم درباره مجموعه ای از قضایا و در مورد موضوع واحدی باشد نه علم به یک یا چند قضیه متفرقه؛ علاوه بر آنکه، این مجموعه باید بالضرورهٔ صادق یا مطابق با واقع باشد. توضیح آنکه دسته ای از قضایا چنان هستند که برای تصدیق آنها رجوع به عالم خارج (طبیعت) ضرورت دارد؛ به این قضایا، قضایای تجربی[۳۵۲] گفته می شود. دسته دوّم، قضایایی اند که تصدیق آنها مسبوق به چنان رجوعی نیست و می توان صدق و کذب آنها را بدون رجوع به عالم خارج تعیین کرد؛ به این دسته قضایا، قضایای تحلیلی[۳۵۳] یا قضایای ضروری[۳۵۴]گفته می شود. در قضایای تجربی، از قبل معلوم نیست که حاصل رجوع چه چیزی خواهد بود و هر یک از طرفین صدق و کذب آن احتمالی و ممکن است. لذا به این قضایا، قضایای ممکنه[۳۵۵]گفته می شود؛ مثلا این قضیه که «الآن باران می آید» یک قضیه ممکنه و تجربی است. در مقابل، این قضیه که «الآن یا باران می آید یا نمی آید» ضروریه است. در تعیین صدق و کذب قضیّه اوّل رجوع به عالم طبیعت ضرورت دارد ولی در قضیه دوّم اینگونه نیست.

ارسطو، وقتی علم را یک رشته معرفتی می دانست که مجموعه قضایای آن، علاوه بر داشتن شروط مذکور، از اقسام قضایای ضروری باشد؛ یعنی جهت آنها ضرورت باشد. اما معرفت شناسی جدید، فقط قضایای ریاضیات و منطق را ضروری می داند، زیرا اگر صدق و کذب قضیه ای را بتوان بدون رجوع به عالم طبیعت تعیین کرد، این قضیه باید تحلیلی ـ به اصطلاح کانت ـ باشد و از این دست قضایا فقط در ریاضی و منطق وجود دارد.

ارسطو، علاوه بر قضیه تحلیلی به این اصطلاح به قضایای ضروری دیگری هم قائل بود و دو گونه قضایای دیگر را هم ضروری می دانست. یکی قضایای مابعدالطبیعی و دیگری قضایای مجرّبه، (البته به اصطلاح منطق ما و به تعبیر او مُسْتَقْرآت) زیرا معتقد بود در قضایای مجرّبه ما به فرد بالذات دست می یابیم.

در باب قضایای مجرّبه حق با ارسطو نیست ولی در قضایای مابعدالطبیعی می توان با ارسطو موافقت کرد؛ مثلا در قضیه «هر ممکن الوجودی نیازمند است» اگر ممکن الوجود را چنین تعریف کنیم که «چیزی است که ربط و نسبت آن با وجود و عدم یکسان باشد»، در این صورت قضیه، قضیه تحلیلی به اصطلاح کانت نیست، زیرا نیازمندی از اجزای تعریف ممکن

---

۳۵۱. Discipline; branch of learning.

۳۵۲. Empirical.

۳۵۳. Analytical.

۳۵۴. Necessarical.

۳۵۵. Contingent.

الوجود نیست و لذا به نظر معرفت شناسی جدید ممکنه است ولی به اعتقاد ارسطو ضروریه است. استدلال ارسطو آن است که لازمه ممکن الوجود بودن، نیازمند بودن است، چرا که چیزی که نسبت به وجود و عدم حالت تساوی دارد، اگر به وجود آمد موجود دیگری کفّه وجود او را سنگین و لازم کرده است و اگر معدوم هم شد، به علّت وجود دیگری کفّه عدم او سنگین شده است. پس در وجود و عدم خویش، محتاج به غیر است، چون هر شیئی چه موجود باشد یا معدوم، در هر حالی نیازمند است و چنین قضیه ای که محمولْ لازمه موضوع یا لازمه یکی از ذاتیات موضوع باشد، به اصطلاح قدمای ما نیز قضیه ای تحلیلی بود.

یکی دیگر از اوصافی که ارسطو برای یک رشته معرفتی (علم) یا مجموعه ای از قضایای علمی برمی شمارد، کلّی بودن به معنای استثناناپذیری است، زیرا هر قضیه ضروری، کلی نیز هست (البته عکس آن صحیح نیست). قضیه استثناپذیر مفید فایده ای نیست، زیرا وقتی به مصداقی از موضوع آن قضیه برمی خوریم، نمی دانیم که آیا آن قضیه در باب آن مصداق به کار می رود یا خیر؟ و این تردید باعث می شود علمی از این دسته قضایا برای ما حاصل نشود.

در این قید «کلیت» نیز، معرفت شناسی جدید با ارسطو موافق نیست. آنها معتقدند برای اخراج یک قضیه از رشته معرفتی یا علم، فقط از دست دادن کلیت کافی نیست، گرچه شرط لازم است; یعنی این عدم کلیّت فقط یکی از شروط اخراج است، زیرا ما هر قضیه ای را برای «تبیین»[۳۵۶] یک پدیده محسوس می خواهیم و اگر قضیه ای در موارد بسیاری تبیین کننده بود ولی در مواردی هم چنان وضعی را نداشت، در صورتی آن را از گردونه علم خارج می کنیم که قضیه تبیین گر دیگری بیابیم که علاوه بر در برگرفتن موارد قضیه پیشین و تبیین آن، موارد استثنای آن را نیز تبیین کند. اگر چنین خط مشی ای نداشته باشیم قدرت تبیین خود را به طور کلی از دست خواهیم داد. در علم برای از دست دادن چیزی باید چیز بهتری یافت و تا وقتی آن بهتر یافت نشده است همان قضیه استثنادار خود را نباید از دست داد. به همین دلیل، هنوز هم در فیزیک معتقدند «هر شیئی در اثر افزایش دما، افزایش حجم می یابد».

قید دیگر ارسطو برای علم (رشته معرفتی)، «یقینی بودن» آن است. یقینی بودن همیشه در رابطه با قائل قضیه مطرح می شود و ضروری بودن در رابطه با محکیّ قضیه به کار می رود. ارسطو، معتقد بود این صفت یقین از راه استدلال حاصل می شود; بنابراین، یقینی، یعنی مستدل (Certain=Demonstrable) و به بیان دیگر، قیاسی تشکیل شود که قضیه مورد نظر، نتیجه آن قیاس باشد.

قید دیگر ارسطو برای علم آن است که مجموعه قضایای علمی نه تنها در باب «چگونگی» بلکه در باب «چرایی» موضوع واحدی نیز سخن بگویند; مثلا علم زیست شناسی، علاوه بر چگونه بودن درختان در بهار باید چرایی آن را نیز بیان کند. او معتقد بود اگر کار تبیین چرایی قضایا ادامه پیدا کند، می توان به جایی رسید که دیگر برای جهان «چرایی» نداشته باشیم. افلاطون نیز معتقد بود با دنبال کردن این رشته به یکی از دو راه می رسیم یا اظهارعجز و جهل می کنیم یا قائل به یک علّت غایی برای کل جهان می شویم و این به معنای «بهترین جهان ممکن» یا، نظام فعلی جهان، نظام احسن است، می باشد.[۳۵۷]

پس طبق آنچه گفته شد، تعریف «علم» یا رشته علمی از نظر ارسطو چنین است: مجموعه ای از قضایای کلی، ضروری، یقینی و صادق، که چگونگی و چرایی موضوع واحدی را بیان می کنند. طبق تعریف ارسطو، قضیه علمی چنین است: همه x ها بالضروره y هستند ولی در نظر معرفت شناسی امروز همه xها بالامکان y هستند. چنین علمی بسیار آرمانی و مطلوب است

۳۵۶. Explanation.

۳۵۷. به نظر می رسد این سؤال هنوز باقی است که چرا اعتقاد به نظام احسن (قائل شدن به علّت غایی) چرا بردار نیست؟

ولی آیا بدست آمدنی هم هست؟ امروزه، علی رغم نظر ارسطو که فقط قضایای کلی را به علم راه می داد، قضایای آماری را هم در علم راه می دهند.

### خدا از دیدگاه ارسطو

در زمان ارسطو، خدا یا کلمه تئوس (Theos) در زبان یونانی، هرگز معنا و مفادی را که ما از کلمه «خدا» استفاده می کنیم، نداشته است. امروزه، وقتی کلمه خدا را به کار می بریم، چه در نظر گوینده و چه در نظر شنونده، یک سری اوصاف و عناوینی در ذهن پدیدار می شود که این اوصاف هیچگاه در ذهن یک یونانی پدید نمی آمده است. بنابراین، باید توجه داشت که اگر گاهی گفته می شود افلاطون یا ارسطو به وجود خدا معتقد بوده اند، هرگز نباید خشنود بود که آنها نیز موحّد بوده اند، بلکه باید دید آنها به چه خدایی قائل بوده اند. در ابن بحث با بررسی دیدگاه ارسطو درباره خدا و دین درخواهیم یافت که اینکه قدمای ما و گاهی برخی معاصران در کتاب خود از افلاطون و ارسطوی الهی دم می زنند و چه بسا آنها را پیامبر هم می خوانند، چیزی جز خیالی خوش نبوده و نیست.

کلمه خدا در آثار ارسطو[۳۵۸] لااقل دو فرق عمده با خدایی که در نظر ماست، دارد.

۱. یکی از اوصافی که ما به خدای متعال نسبت می دهیم، این است که خدا صانع و خالق جهان طبیعت است; اما ارسطو معتقد بود جهان طبیعت ازلی است و نیاز به آفریننده ای ندارد. در اعتقاد ما خداوند هم خالق و آفریننده است و هم صانع و سازنده صفت آفرینندگی اخص از سازندگی است; سازنده، می تواند چیزی را به وسیله چیزهای دیگر بسازد یا چیزی را از ناچیز بسازد ولی آفریننده کسی است که خلق از عدم می کند، یعنی چیزی را از نیستی پدید می آورد.

۲. از اوصاف خدای ما آن است که با امور و شئون انسانی کاملا مرتبط است. کسانی هستند که به وجود خدا و وحدت او قائل هستند ولی معتقدند همانطور که خداوند وقتی مثلا مورچگان و سایر نباتات و حیوانات را آفرید فقط ربّ و پروردگار تکوینی آنهاست نه ربّ تشریعی آنها; یعنی خداوند برای آنها قوانینی قرار نداده است که ایشان ملزم به رعایت آن قوانین باشند، خدای متعال نسبت به ما انسانهانیز چنین است; یعنی هیچ گونه رابطه تشریعی و مولوی با ما انسانها ندارد.

واضح است که تصور ما چنین نیست، ما لااقل ربوبیّت تشریعی خداوند را برای انس و جن ثابت می دانیم; البته اینکه برای فرشتگان هم چنین ربوبیّتی وجود دارد یا ندارد محل بحث است. پس این دسته از موحّدان به "توحید" قائلند ولی به «نبوّت» قائل نیستند، چون در حقیقت، از طریق انبیا است که خداوند اوامر و نواهی اش را به بندگان می رساند. به اینگونه افراد که به «توحید» قائلند ولی به نبوت قائل نیستند «دوئیست (Deist) می گویند یا گاهی هم آنها را «خداگرایان طبیعی» می نامند. تصور ارسطو از خدا یک چنین تصوری است; یعنی می گوید: خداوند به هیچ نحوی از انحاء در امور انسانی مداخله نمی کند، قوانینی برای انسانها وضع ننموده است، انسانها عبد او نیستند و به تعبیر دیگر، تکلیفی در کار نیست و چون تکلیفی نیست مسئولیتی هم نیست، و چون مسئولیتی نیست، اطاعت و عصیانی هم نیست و چون اطاعت و عصیانی نیست، ثواب و عقابی هم در کار نیست، همه این مفاهیم در باب ما انسانها تعطیل است. ارسطو معتقد است خداوند هیچگونه قانونی برای ما نفرستاده است و ما تنها در حدوث و بقا به خداوند محتاجیم.

---

۳۵۸. آنچه درباره خدا در اینجا نقل می شود از دو کتاب ارسطو، طبیعت، ترجمه مهدی فرشاد از اساتید دانشگاه شیراز، کتاب هفتم و هشتم; و کتاب مابعدالطبیعه ترجمه آقای شرف الدین خراسانی، استاد دانشگاه شهید بهشتی تهران، کتاب دوازدهم است. ترجمه کتاب دوّم دقیق و قائل اعتماد است ولی ترجمه کتاب طبیعت ترجمه دقیقی نیست.

پس لااقل این دو فرق عمده بین خدای ارسطو و خدای ادیان وجود دارد که وضع را دگرگون می کند، البته تفاوتهای دیگری هم وجود دارد که در ادامه بحث خواهیم گفت. حال از ارسطو درباره خدا دو سؤال باید کرد: ۱. چرا او فرض وجود خدا را لازم می بیند؟ ۲. شما با استمداد از عقل خود چه شناختی از خدا دارید؟ سؤال اوّل مربوط می شود به «وجود خدا» و سؤال دوم مربوط می شود به «اوصاف خدا».

نکته ای که در باب هر موجودی و از جمله خدای متعال وجود دارد این است که قضیه «x وجود دارد» را که یک قضیه هلّیه بسیطه است، در کجا می توان ادعا کرد و به صورتی که ادّعا موجّه هم باشد، چه زمانی می توان ادعا کرد که مثلا خدا وجود دارد یا فلان شیء وجود دارد؟ در اینجا به لحاظ معرفت شناختی مسائل بسیار پیچیده ای وجود دارد که به یک سری نکات کلی اجمالا می پردازیم:

یکی از مواردی که کسی حق دارد ادعا کند فلان چیز وجود دارد این است که «x» محسوس او باشد، یعنی x را خودش حس کرده باشد; پس می توان از "x محسوس من است" نتیجه گرفت که x موجود است، منتها توجه داشته باشید که می گوییم: x محسوس من است، نه x محسوس است; چرا که اگر x محسوس من باشد، طبق فرض عقلی از دو حالت بیرون نیست یا موجود است یا معدوم، اگر موجود است که مطلوب ما ثابت شده است و اگر معدوم است آیا می توان یک شیء معدوم را حس کرد؟ هرگز چنین چیزی امکان ندارد. ممکن است آنچه در عالم رؤیا و حالت مستی افراد می بینند و محسوس آنها واقع می شود ـ با اینکه در واقع، معدومند ـ کسی را به شک بیندازد ولی این شبهه به سادگی قابل رفع است، چرا که چیزی که در عالم رؤیا و مستی محسوس است در همان ظرف وجودی خود یک نحوه وجودی دارد و اینکه می گوییم در واقع معدوم است; یعنی در عالم بیداری وجود ندارد، ولی قهراً بین کسی که خواب می بیند و کسی که خواب نمی بیند، تفاوت وجود دارد. در عالم رؤیا، موجودات در یک ساحت ویژه ای بر یکی عرضه شده و بر دیگری عرضه نشده است. پس وجود دو کاربرد دارد، گاهی مراد از وجود، وجودی است که در هر ساحتی می خواهد باشد و گاه مراد، وجود عینی خارجی است. چیزی که در عالم رؤیا و مستی دیده می شود یک نحوه وجودی دارد که وابسته به ذهن بیننده آن است ولی وجود استقلالی عینی ندارد.

اگر برای اثبات «x موجود است» تنها راه، حس باشد، به تعبیر قدما به وجود یک جوهر هم نمی توانستیم قائل شویم و باید از ادعای وجود بسیاری از چیزها دست برداریم; به دلیل آنکه قدما معتقد بودند حسّ جوهرشناس نداریم و لذا ادّعای وجود جواهر و حتی اعراض نسبی هم با حسّ ممکن نیست. البته باید توجه داشت که مراد از حس در اینجا هم شامل حسّ ظاهر می شود که محسوس آن رنگ، مزه، شکل و اندازه است و هم شامل حسّ باطنی که محسوس آن تشنگی، غم، غصه، شادی، نفرت، امید و امثال آن است.

ممکن است گفته شود از حسّ هم به دلیل وجود خطا در آن نمی توان به وجود چیزی پی برد ولی این سخن، سخن صحیحی نیست زیرا به تعبیر ارسطو، حس هیچگاه خطانمی کندوخطا همیشه در مقام حکم است و ثانیاً، اگر خطای حواس را هم بپذیریم به این معیار خدشه ای وارد نمی شود.

مطلب دیگر اینکه ممکن است گفته شود، اَعدام مضاف، محسوس اند; بنابراین، نمی توان از اینکه x محسوس من است، نتیجه گرفت که x وجود دارد. پاسخ این مطلب آن است که اعدام مضاف محسوس نیستند، اَعدام چه مطلق آنها و چه مضاف آنها قابل حس نیستند و اینکه گفته می شود: «له حظٌ من الوجود»; یعنی رایحه ای از وجود در آنهاست، معنای محصّلی ندارد. شیء یا موجود است یا معدوم و قسم سوّمی برای آن متصور نیست.

راه دوّم برای اینکه بگوییم چیزی وجود دارد، راهی است که برای اثبات بسیاری از چیزهایی که ما ادّعای وجود آنها را می کنیم، مفید است و آن اینکه بگوییم: x وجود دارد و محسوس من نیست امّا چیزی محسوس من است که جز با فرض وجود x وجود آن چیز قابل تبیین نیست; به عنوان مثال، اگر شما از هواپیمایی در بیابانی که هیچ موجود دارای حیاتی در آن نیست سقوط کرده باشید; اگر در حال حرکت در این بیابان به یک کاسه پر از آش که بخار هم از روی آن بلند است، برخورد کنید، با این کاسه محسوستان است و طبق ضابطه اول این کاسه وجود دارد، امّا به محض اینکه برای خودتان ادعای موجودیت آن را می کنید، می بینید که وجود یک همچنین کاسه آش داغی در این بیابان، با این اوضاع و احوال مفروض نیست، مگر اینکه به وجود یک سلسله اموری قائل شوید; یعنی باید قائل شوید که انسانی در این حول و حوش هست، و باید قائل شوید که آن انسان هنر آشپزی بلد است، و همچنین آب و نخود و ماش و لوبیا و نمک و وسایل گرم کننده در اختیار داشته است، و نیز آن شخص احساس نیازی به آش می کرده است (هر نحوه نیازی) و باید نیز قائل شد به اینکه این آش تازه از روی آتش برداشته شده است چرا که در غیر این صورت بخار از روی آن بلند نمی شد; و از این قبیل قضایا که بسیار زیاد است.

حال اگر کسی بپرسد مگر تو چه چیزی را دیده ای، جز یک ظرف آش داغ، پس چرا به وجود چیزهای فراوان دیگری هم قائل شده ای با اینکه آنها را حس نکرده بودی؟ در این صورت جواب می دهید که چیزی محسوس ما است (کاسه آش) که جز با فرض وجود اشیای دیگر نمی توانیم عقل خود را به وجود این شیء محسوس راضی و قانع سازیم; برای تبیین وجود این کاسه آشِ داغ گریزی از این نیست که قائل به وجود اشیای دیگری هم بشویم.

در اینجا فرآیندی که طی می شود این است که ابتدا چیزی محسوس ما است و طبق ضابطه اوّل آن چیز وجود دارد، بعد می بینیم که وجود داشتن این چیز برای ما قابل تبیین و توجیه نیست; مگر اینکه فرض وجود x را بنماییم با اینکه آن xمحسوس من نیست و یک امر غایبی است. این تعبیر یک تعبیر ادق معرفت شناختی است که اگر می خواستیم طبق تعبیر قدما آن را بیان کنیم می باید اینگونه می گفتیم که: x وجود دارد، چون بعضی از آثار و خواص آن محسوس ما است، به خلاف راه اول که خود x محسوس ما بود، این تعبیر برای ما مأنوستر است. به تعبیری، گویا استدلال می کنیم که اثر و خاصیتی از x وجود دارد و اثر نمی تواند بدون صاحب اثر باشد، پس قائل به وجود صاحب اثر می شویم.

از دیدگاه معرفت شناسی، راه اول برای اثبات وجود یک شیء را، راه تجربی می گویند، البته باید توجه داشت که راه تجربی معانی زیادی دارد، مشترک لفظی بین معانی ای است که یک معنای آن همین است، و راه دوم را راه عقلی یا راه تعقّلیِ اثبات وجود یک چیز گویند.

حال آیا برای اینکه در ادعای وجود چیزی موجه باشیم، بیش از این دو راه داریم یا نداریم؟ یکی از فیلسوفان مسیحی قرون وسطی به نام ویلیام اُکامی[۳۵۹] در اینجا سخنی دارد، او می گوید: اگر کسی ادعای وجود امری را از غیر از این دو راه بنماید، این شخص از جرگه انسانیّت بیرون است; هیچ انسانی نمی تواند ادعای وجود امری را از غیر از دو راه فوق بنماید، چه اینکه لازمه آن قائل شدن به هر امر مزعوم و پنداری است، یا لااقل نمی توان در مقابلش ادعای نفی آن را کرد. اگر قائل شویم به این که برای اثبات وجود امری و چیزی، راهی غیر از این دو راه نیست، جهان از آنچه که الآن هست بسیار خلوت تر می شود چرا که الآن به اعتقاد عوام الناس در خانه هاشان جنّ وجود دارد، در حمامها جنّ هست، در زیر بوته ها غولی خوابیده است (بوته ها را اُمّ غیلان می نامیده اند)، فرشتگان هم که در همه جا هستند، در دریاها هم نسْناس وجود

۳۵۹. اُکام از شهرهای انگلستان در قدیم بوده است، به همین دلیل به ویلیام اُکامی (Willam of Occam) معروف شده است.

دارد، در جنگلها هم آدم نماها هستند; پس جهان در نزد عوام الناس بسیار شلوغ است به این علّت که ایشان به این مطلب توجه ندارند که راه ادّعای وجود یک شیء، منحصر در این دو راه است; از این نظر، به این قاعده «تیغ اُکام» یا «اسطوره اُکام» می گویند. در واقع، این قاعده چون تیغی است که با آن مقداری جهان را خلوت کرده است. در این مطلب هیچ شکّی نیست که ما غیر از این دو راه، راه دیگری نداریم ولی در اینکه خود این دو راه، راههای معتبری باشند، محل بحث و اشکال است.

ممکن است بگویید با روش وحی می توان مثلا به اثبات وجود فرشتگان معتقد شد با اینکه نه وجود آنها محسوس ماست و نه آثار و خواص آنها. در پاسخ اُکامی می گوید: در اینجا راه سوّمی وجود ندارد و اگر کسی معتقد باشد که چون پیامبر وجود دارد و پیامبر حق است و او می گوید فلان چیز وجود دارد، پس ما هم معتقد به وجود فلان چیز باشیم، در اینجا او آثار و خواص فرشتگان را در وجود پیامبر دیده است و قائل به وجود آنها می شود و این در حقیقت، همان راه دوّم است. اما اگر چنین آثاری را ندیده باشد یا به دلیل اثبات نکرده باشد باز هم نمی تواند به وجود فرشته، از این راه اعتقاد پیدا کند.

البته باید توجه داشت که لازمه این نظر، کذب اخلاقی پیامبر نیست بلکه صدق اخلاقی پیامبر مسلّم است ولی بین صدق اخلاقی و صدق منطقی فاصله و تفاوت وجود دارد. در صدق گفته پیامبر هیچ شکی نیست ولی لازمه این صدق اعتقاد به وجود فرشته نیست; البته انکار هم نمی شود بلکه یک حالت تعلیق و توقف در کار است.

در باب وجود خداوند، فقط عرفا هستند که از راه اوّل، یعنی درک حسی، خدا را اثبات می کنند ولی فیلسوفان و دیگران از راه دوّم به وجود خداوند قائل شده اند. آنها خاصیّتی را در جهان دیده اند و نیز دیده اند که وجود این اثر و خاصیّت جز با اعتقاد به وجود خداوند، قابل تبیین نیست، از این رو، به خدا معتقد شده اند; مثلا در برهان نظم، وقتی پدیده نظم محسوس آنها واقع شد یا در برهان حرکت، حرکت محسوس آنها واقع شد و دیدند حرکت و نظم جز با وجود محرّک و ناظم قابل تبیین نیست، برای جهان به محرّک و ناظمی قائل شده اند. ممکن است بپرسید: آیا حرکت یک امر محسوس است؟ باید گفت در نظر ارسطو آری، و این یکی از موارد اختلاف بین ارسطو و فیلسوفانی مثل ملاصدرا است. ملاصدرا حرکت را امر محسوسی نمی دانست و معتقد بود با چشم هیچگاه حرکت درک نمی شود بلکه تنها تتالی و توالی سکونات با چشم دیده می شود و ما حرکت را از آن انتزاع می کنیم و لذا می گفت: حرکت در عرشِ محسوسات و فرش معقولات است.

یکی از تفاوتهایی که بین راه تجربی و راه عقلی در اثبات چیزی وجود دارد، این است که اگر از راه تجربی چیزی ثابت شد این شیء تا ابدالآباد در آن ظرف زمانی و مکانی خاص و در آن اوضاع و احوال وجود خواهد داشت; مثلا اگر شما احساس سوزشی در ناحیه دست خود داشته باشید، چون حسّ می کنید، وجود دارد و این ادّعا برای همیشه برای شما ثابت است که در آن لحظه با آن شرایط خاص، چنین چیزی اثبات شده است. اما اگر از راه تعقلی، وجود چیزی ثابت شد فقط تا وقتی می توان به وجود آن شیء معتقد بود که آن امر محسوس از راه دیگری توجیه نشود، به طور مثال، اگر فرزند شما روزی در بازگشت از مدرسه با حالتی غمناک واندوهگین وارد منزل شود، آنچه محسوس شماست، این حالت پریشانی است; شما علّت آن ناراحتی را عدم موفقیت در امتحان فرض می کنید و به وجود چنین علّتی معتقد می شوید; اما اگر این حالت پریشانی، به شیوه دیگری قابل توجیه باشد وجود آن علّت سابق از میان می رود. در همین مثال یاد شده، احتمالات فراوان دیگری برای پریشانی او وجود دارد و نمی توان بر دلیل اوّل، اصرار ورزید. بنابراین، وقتی برای توجیه یک امر محسوس، چند راه وجود داشته باشد، از طرفی نمی توان به یک راه معتقد شد و از طرف دیگر همه راهها را نیز نمی توان قاطعانه نفی کرد، بلکه برای انتخاب هر راهی باید ملاک و دلیل کافی داشت.

از این نظر، عارف از اعتقاد به وجود خدا هیچگاه دست برنمی دارد ولی فیلسوف ممکن است روزی دست از ادعای وجود خدا بردارد؛ مثلا اگر فیلسوفی از راه برهان نظم به خدا معتقد شده باشد، در دو صورت ممکن است دست از ادعای خود بردارد، یکی اینکه وجود نظم در عالم مورد تشکیک واقع شود؛ دوّم آنکه به وجود نظم معتقد باشد ولی راه دیگری برای توجیه آن، غیر از وجود خداوند پیدا کند. در تاریخ فلسفه، در بین فیلسوفان انگلیسی در اعتقاد به برهان نظم، هر دو مسأله اتفاق افتاده است. پاره ای در نظم تشکیک کرده اند و پاره ای دیگر راههایی غیر از وجود خداوند برای تبیین نظم ارائه کرده اند.

اما ارسطو عارف نبود پس چه چیزی فرض وجود خدا را بر او واجب کرده بود؟ ارسطو، به یک امر محسوس قائل بود و توجیه و تبیین آن را جز با وجود خدا ممکن نمی دانست، لذا فقط یک راه برای اثبات وجود خدا داشته است. امر محسوسِ ارسطو «حرکت» بوده است و به نظر او وجود «حرکت» جز با اعتقاد به وجود خدا ممکن نیست. استدلال وی پنج فقره دارد.

### فقره اوّل: حرکت دوری ازلی وجود دارد

مراد ارسطو از حرکت، تغیّر نیست؛ چون تغیّر اعم از تغیّر تدریجی و تغیّر دفعی (آنی) است و حرکت فقط تغیّر تدریجی است و همه انواع تغیّر محسوس نیست ولی حرکت (به زعم ارسطو) همه انواعش محسوس است. مراد او از حرکت دوری هم حرکتی است که در آن، متحرک در هر لحظه هم به مقصد نزدیک می شود و هم به مبدأ و به تعبیر دیگر، مبدأ و مقصد یکی است. حرکت ازلی، یعنی حرکت همیشگی، نه حرکتی که در یک برهه خاصی به وجود آمده باشد. منظور ارسطو از حرکت دوری ازلی، حرکت فلکِ ثوابت است. در هیأت قدیم به آخرین فلک، فلک اعظم یا فلک اطلس می گفتند و گاهی هم فلک بی نگار و بسیط و نیز فلک ثوابت گفته اند.

این فلک، حالت پوستِ پیاز نسبت به پیاز را داشت؛ تصور آنها از افلاک، تصور یک پیازی بود که لایه به لایه بود و هر لایه بر پشت خود یک لایه داشت و در دل خود یک لایه دیگر، به آخرین لایه، فلک ثوابت می گفتند؛ یعنی فلکی که ستاره های ثابت داشت، همانند میخهایی که به توپی فرو کنید و این ستاره های ثابت به تبع حرکت افلاک، حرکت می کرد؛ به تعبیر دیگر، این ثوابت از خود حرکتی نداشت امّا نسبت به ناظر دارای حرکت می نُمود. ارسطو معتقد بود فلک ثوابت، حرکت دوری ازلی دارد.

### فقره دوّم: هر متحرکی نیازمند به محرّکی غیر از خود است

البته این نیاز از جنبه متحرک بودن مطرح است و به تعبیر دیگر، متحرک بما هو متحرک نیازمند محرّک است. این محرّک لزوماً باید غیر از خود متحرّک باشد.[۳۶۰] استدلال او بر اینکه محرّک باید لزوماً غیر از متحرک باشد و هوهویتی بین این دو برقرار نیست، حاوی دو مقدمه است.

■ مقدّمه اول: هرگاه شیئی واجد چیزی شود که قبلا نداشت، نسبت به آن چیز بالقوّه بوده است و وقتی آن چیز را به دست آورد، نسبت به آن بالفعل می شود. حال، هرگاه چیزی بخواهد واجد حالتی شود باید آن حالت را لزوماً از چیزی بگیرد که آن حالت را بالفعل داراست؛ مثال خود ارسطو، آتش و گرما است. او می گوید: آتش نسبت به گرما بالفعل است ولی چوب قبل از آنکه گرم شود نسبت به گرما بالقوّه است؛ حال اگر این چوب بالقوه گرم بخواهد به حالت فعلیت برسد باید

۳۶۰. در اینجا نفی چیزی می شود که بعدها در لسان فیلسوفانی مثل هگل، حرکت دیالتیکی نامیده شد؛ یعنی حرکتی که شیئی هم متحرک است و هم محرّک.

گرما را از چیزی بگیرد که بالفعل گرم است، مثلا گرما را از آتش بگیرد. این همان مطلبی است که بعدها در فلسفه ما بسیار بر آن تأکید شده است و می گویند:

ذات نایافته از هستی بخش *** کی تواند که شود هستی بخش

اگر چنین باشد، در باب حرکت نیز این قاعده صادق است; یعنی اگر شیئی بالفعل ساکن است (بالقوه متحرک) و بخواهد نسبت به حرکت بالفعل شود، باید حرکت را از چیزی بگیرد که حرکت برای او بالفعل است.

■ مقدمه دوم: آیا می توان فرض چیزی را کرد که نسبت به حرکت هم بالقوّه باشد و هم بالفعل; یعنی از آن جهت که بالقوّه است، گیرنده حرکت باشد و از آن جهت که بالفعل است، دهنده حرکت؟ ارسطو در این مقدمه، در حقیقت در مقام پاسخگویی به چنین پرسشی است. او معتقد است چنین چیزی امکان ندارد; یعنی یک شیء نمی تواند از یک جهت هم قابل باشد و هم فاعل; زیرا اگر شیئی نسبت به حالتی بالقوّه بود، بعد از آنکه واجد آن حالت شد، دیگر حالت بالقوگی خود را نسبت به آن حالت از دست می دهد، به این دلیل که اجتماع قوّه و فعل به لحاظ واحد، در زمان واحد و در مکان واحد امکان پذیر نیست.

از انضمام این دو مقدمه به یکدیگر، فقره دوّم استدلال ارسطو ثابت می شود. فقره دوم این بود که هر متحرکی نیازمند به محرّکی غیر از خود است; زیرا در غیر این صورت، اجتماع قوّه و فعل در شیئی واحد لازم خواهد آمد.

تمام قوّت این استدلال متوقّف است بر اینکه تقابل ماده و صورت را در طبیعیات پذیرفته باشیم، در این صورت، استدلال تمام می نماید، زیرا طبیعیات ارسطو بر سه مفهوم اساسی مبتنی است; یکی، تقابل ماده و صورت; دوّم، تقابل مفهوم قوّه و فعل; و سوّم، بحث علیّت، در این استدلال، دو تا از این سه مفهوم، یعنی تقابل ماده و صورت و تقابل قوه و فعل وجود داشت.

**فقره سوم**

سلسله متحرکها و محرّکها یا به محرّک غیرمتحرکی می رسد یا این سلسله تا بی نهایت ادامه دارد. بر این فقره استدلال جداگانه ای لازم نیست، زیرا اقتضای فقره دوّم که نیازمندی هر متحرکی به محرّک را اثبات می کرد، همین فقره سوم استدلال است.

**فقره چهارم: ادامه سلسله تا بی نهایت محال است**

این فقره همان مطلبی است که در فلسفه به اثبات «بطلان تسلسل» مشهور است. اما اگر بخواهد سلسله محرّک و متحرک تا بی نهایت ادامه پیدا کند ـ یعنی آنکه آخر نداشته باشد ـ وقتی آخر نداشت، ما قبل آخرِ متحرک هم نخواهد داشت; چون بنا بر فرض، محرّک او باید آخری باشد و همین طور ماقبلِ قبل آخر متحرک هم نباید داشته باشیم تا به همین شیء اوّلی برسیم که طبق این برنامه نباید حرکتی داشته باشد، چون حرکت را باید از ماقبل خود می گرفت و حال آنکه از اوّل ما آن را متحرک فرض کرده بودیم; پس برای اینکه به چنین خلف فرضی گرفتار نشویم باید این سلسله به انتهایی ختم شود.

در مقام نقد این برهان، خواهیم گفت که این استدلال هم چندان صحیح نیست، چون بر تصوری از بی نهایت مبتنی است که این تصور از زمان کانتور،[۳۶۱] ریاضی دان معروف، تصور خطاآمیزی تلقی شده است. همه برهانهایی که در فلسفه ما بر اثبات ابطال تسلسل اقامه می شود، چنین شیوه ای دارد، البته متفکران ما در استدلال ارسطو، به جای اینکه قضیه منفصله، دو

---

*The Principles of mathematics.*۳۶۱. Cantor, Georg;

طرف داشته باشد، آن را سه طرفی کرده اند و گفته اند: یا سلسله محرکها و متحرکها به محرّک غیرمتحرکی می رسد که این همان مطلوب است، یا این سلسله به ابتدای خود وصل می شود (مسأله دور)، یا اینکه سلسله تا بی نهایت ادامه پیدا می کند. (مسأله تسلسل)

**فقره پنجم یا نتیجه استدلال:** پس سلسله مذکور باید به محرّک غیرمتحرک ختم شود.

**نقد و ارزیابی استدلال ارسطو بر اثبات خدا**

در بررسی استدلال ارسطو بر اثبات خدا، به نکاتی باید توجه کرد:

در همه استدلالهایی که بر اثبات وجود خدا می شود، در حقیقت، باید دو گام طی شود و معمولا در بین ما گام اوّل برداشته می شود و بدون برداشتن گام دوّم، از سر تسامح گمان می رود که به مقصود رسیده ایم. مثلا، در گام اوّل برهان وجوب و امکان، بنابراین فرض که برهان به لحاظ ماده و صورت هیچ گونه نقص منطقی نداشته باشد به اثبات واجب الوجود می رسیم. گام دوّم این برهان، اثبات این معادله است که واجب الوجود مساوی خدا یا اللّه است. معمولاً وقتی استدلال به اثبات واجب ختم می شود، مسلمان قائل به وجود خدا، یهودی قائل به وجود یهوه، مسیحی قایل به وجود پدر آسمانی، و زرتشتی قائل به وجود اهورامزدا، و بودایی قائل به وجود روح کلّی و سرانجام هگلیان به وجود مطلق معتقد می شوند و این همان تسامحی است که در برداشتن گام دوم استدلال مرتکب می شوند. طرف اوّل معادله واجب الوجود مساوی اللّه است، در برهانهای مختلف تغییر می کند; علّة العلل، علّت نخستین، محرّک غیرمتحرک، کامل مطلق، ناظم کل و مانند آن جایگزینهای طرف اوّل معادله هستند، ولی همگی در این جهت مشترکند که در مرحله دیگری باید معادله مذکور به اثبات برسد. همچنین در طرف دوّم معادله، مفاهیم اللّه، یهوه، اهورامزدا، پدر آسمانی و مانند آن می تواند متغیر باشد. به تعبیر دیگر، طرف اوّل این معادله خدای فیلسوفان است و طرف دوّم خدای ادیان و معادله برابری این دو خدا در کجا اثبات شده است؟ دو راه برای اثبات این معادله، البته همراه با اشکالاتی وجود دارد:

■ **راه اوّل:** با مراجعه به متون مقدس دینی، مثلا با مراجعه به قرآن و روایات صحیح، اوصاف خدا را فهرست کنیم. قدم بعدی آن است که با تحلیل مفهوم واجب الوجود همان اوصافی را که از دین درباره خدا فهرست کرده بودیم، استخراج کنیم و به این ترتیب برابری این دو مفهوم را به اثبات برسانیم. چنین کاری در میان متکلمان ما مورد توجه نبوده است; البته گاهی عکس این سیر در مباحث اعتقادی بدون توجه به اثبات چنین معادله ای طی شده است;[۳۶۲] یعنی ابتدا واجب الوجود را اثبات کرده اند و گفته اند با اثبات آن باید دو وصف داشته باشد، یکی اینکه به هیچ موجودی غیر از خود نیاز نداشته باشد; دوّم، هر موجودی غیر از او باید به او محتاج باشد. وصف اوّل همان «غنی بودن» است که در قرآن نیز آمده است: «هو الغنی[۳۶۳] و وصف دوّم «فقیر بودن» همه در برابر اوست که این وصف هم در قرآن آمده است: «یا ایها الناس انتم الفقراء الی اللّه».[۳۶۴] این سیر را می توان با تحلیل غنی بودن ادامه داد و گفت چون او غنی است پس در قید زمان و مکان نیست و با اضافه غنی بودن او و فقر همه موجودات و نیاز آنها به او، وصف «صمد» را استخراج کرد. پس در راه اوّل بعد از فهرست اوصاف خدا از درون دین به تحلیل مفهوم واجب الوجود می نشنیم.

---

۳۶۲. ر. ک به: مصباح یزدی، محمدتقی; آموزش عقاید، ج اوّل.

۳۶۳. و ۳. فاطر/ ۲۸.

■ **راه دوّم:** این است که از اوّل در پی اثبات واجب الوجود یا محرّک بلاتحرّک نباشیم بلکه از ابتدا به سراغ مثلا قرآن برویم و یکی از اوصاف خدا را انتخاب کنیم و سپس با استدلال عقلی اثبات کنیم که موجودی با این وصف در جهان هستی وجود دارد. راه دوّم در فرهنگ ما مسلمانها و یهودیان طی نشده است؛ اما در مسیحیّت آنسلم[۳۶۵] قدیس با برهان معروف وجود شناختی یا وجودی (ontological) خود از این راه دوّم به اثبات وجود خدا پرداخت. او قائل شد که در متون دینی ما (انجیل) گفته شده است که خدا موجودی است که موجودی بزرگتر و بهتر از او قابل تصور نیست؛ و در مرحله بعد می گفت: اگر شیئی با این دو وصف (بزرگترین و بهترین) را بتوان اثبات کرد، آن شیء همان خدای دین من است. ما به طور مشروح به استدلال آنسلم در جای خود خواهیم پرداخت. در فرهنگ ما، چنین شیوه استدلالی وجود ندارد.[۳۶۶]

اما، هر دو راه اشکالاتی دارد، از جمله اینکه در راه اول گرچه اوصافی را از درون واجب الوجود استخراج و تحلیل می کنیم ولی در نهایت موجب اثبات یکتایی این دو موجود نخواهد شد، چه بسا واجب الوجود مثلا در ده وصف با اللّه مشترک باشد و در عین حال، اللّه یک موجود و واجب الوجود موجود دیگری باشد، حتی با اثبات وحدت واجب هم مشکل

---

۳۶۵. Anselm.

۳۶۶. س: آیا از قرآن، نمی توان وصف نظم دادن به جهان را استفاده کرد و بعد قائل شد موجودی که چنین کاری در جهان می کند، همان خدای قرآن ماست؟ (البته در قرآن صریحاً به برهان نظم اشاره نشده است ولی برخی متفکران ما با استفاده از دو آیه: لو کان فیهما آلهة الاّ اللّه لفسدتا (انبیاء/۲۲) و آیه هل تری من فطور (ملک/۳) و آیه هل تری من فطور(ملک/۳) خواسته اند مفاد برهان نظم را از آیه استنباط کنند.

ج: اولا باید یک مقدمه را اثبات کنید که فساد نقیض نظم است، در حالی که، فساد نقیض نظم نیست بلکه باعث اختلال است؛ ثانیاً این آیات برای اثبات وجود خدا نیست بلکه برای اثبات وحدت خداست. یکی از مشکلاتی که ما در قرآن داریم این است که ما همه را رمی به التقاطی اندیشیدن می کنیم، ولی در مورد مفاهیم قرآنی ملتقطانه ترین کار را می کنیم؛ یعنی به مفاهیم قرآنی معانی ای را نسبت می دهیم که فرضاً سیصد سال یا هشتصد سال بعد به آن مفهوم چنین معنایی داده شده است و هیچگاه از خودمان نمی پرسیم که وقتی قرآن نازل می شد، آن موقع این مفهوم چه معنایی را داشته است؟ مثلا در اول کتابهای فلسفه می نویسیم: «وَمَنْ یُؤْتَ الحکمةَ فقد اوتی خیراً کثیراً» ولی آیا واقعاً حکمت در قرآن به همان معنایی است که ما به کار می بریم؟ حکمت به معنای آنچه ما به کار می بریم، تقریباً دویست سال بعد از نزول قرآن در کلام یونانیها، کلمه ای بنام Venous وجود داشت که مترجمان عرب نمی توانستند به جای آن کلمه ای از زبان عربی قرار دهند، بعد از تفحص بسیار، کلمه حکمت را برای آن قرار دادند، اینجا بود که حکمت به این معنا وارد زبان عربی شد، همین طور درباره مفاهیمی از قبیل عدل و ظلم و ... عدل را ترجمه و تفسیر می کنیم به اعطاء کلّ ذی حق حقّه، ولی نمی دانیم که این تفسیری است که ارسطو از عدل می کرد، حال آیا این معنا که ارسطو برای کلمه عدل نموده است، معنای لغوی و مراد قرآن از کلمه عدل است؟ ما می گوییم هرکس به قرآن مراجعه می کند، باید ظن متأخم به علم داشته باشد که این الفاظ در موقع نزول قرآن دارای این معانی بوده اند. مگر کسی می تواند بگوید مفردات این سخن من تا پنج هزار سال دیگر هر معنایی که پیدا کرد من به آن معانی جدید هم ملتزم هستم. حافظ می گفت دل می رود ز دستم صاحبدلان خدا را، بیاییم امروزه بگوییم پس حافظ اسهال داشته است!، چون ظاهر کلامش این است، خیر آن وقت «دل از دست رفتن» به معنای حوصله ام سررفتن بود. در اینجا هم کلمه فساد در مقابل نظم نیست بلکه فساد و مقابل دارد. ۱. کون یعنی بودن، پس فساد یعنی نابودی؛ ۲. صحت و بنابر این فساد یعنی تن نادرستی؛ و هیچ ربطی به نظم ندارد.

س: قرآن می گوید ماتری فی خلق الرحمن من تفاوت.

ج: تفاوت با فساد فرق می کند، تفاوت در زبان عربی به معنای نقص است، به معنای این است که انسان در مقام تکمیل یک صنعی یک فقره آن را فراموش کند، مثلا یک نجار فراموش کند که درب کمد را بگذارد.

س: این یعنی بی نظمی.

ج: خیر، من می توانم جمیع اجزا را بگذارم ولی منظماً نگذارم، چون در نظم هم استیعاب اجزاء لازم است و هم نحوه قرار گرفتن اجزاء. به هرحال توصیه بنده این است که واقعاً یک مقدار به این برداشتهایی که عرفا، حکما، محدثین آهسته آهسته و ناآگاهانه از فرهنگهای مختلفی که وارد اسلام شده است، متأثر شده اند توجه داشته باشید، اینکه شما اینقدر می گویید متفکران ما غرب زده یا شرق زده اند، ارسطو غربی بود یا شرقی؟ غربی، خود علمای ما دست از این ارسطو برنمی دارند. افلاطون هم همین طور است؛ البته حقیقت شرقی و غربی ندارد «لاشرقیه ولاغربیه»، بلکه زیتونه مبارکه است. و باید دید حق چیست، یکی از موارد حق این است که ما باید فرهنگ قرآنی را از این مطالبی که گفته شده است بپیراییم. امروزه ممکن است ما جوانی را، متفکری را، دانشگاهی را به خاطر تفکر التقاطی رمی کنیم ولی یک وقت هم باید به خود بیاییم و ببینیم که آیا واقعاً تفکر ما خالص است؛ یعنی ما که دست از ارسطو، افلاطون، فلوطین و فورفوریوس برنمی داریم آیا اینها درست است، و از جمله در تفسیرهای قرآنی، تفسیرهایی برای آیاتی از قرآن دیده می شود که واقعاً «لایرضی به صاحبه» است، چرا که از فرهنگ دیگری مثل فرهنگ یونان قدیم، روم قدیم یا فرهنگ شرق گرفته شده است.

حلّ نمی شود، زیرا ممکن است در این صورت وجود اللّه مورد انکار قرار گیرد، مگر اینکه از راه عدم تناهی بگوییم: چون عدم تناهی غیر برنمی دارد وحدت واجب و اللّه اثبات می شود ولی اثبات عدم تناهی نیز امری بسیار مشکل است.

مشکل راه حل دوّم این است که هر وصفی به کار نمی آید، بلکه اوصاف مختص به خدا که دیگران را در اشتراک با او سزاوار نیست به کار این راه حلّ می آیند; مثلا جبّاریت، تکبّر، هیمنه و خالقیت از اوصاف مختص او هستند ولی صفاتی مانند سمیع، بصیر، علیم و ... به دلیل اشتراک برخی موجودات با او در این صفات، در راه حلّ دوّم کارگر نیستند. تعیین صفات مختص به خدا و اخذ آنها از قرآن، مشکل راه دوّم است.

پایان استدلال ارسطو، اثبات موجودی است که محرّک بلاتحرّک است، اما هیچ کدام از فقرات استدلال او تمام نیست که در اینجا به طور خلاصه به برخی از اشکالات آن اشاره می کنیم.

در فقره اول استدلال می گفت: حرکت دوری ازلی وجود دارد که همان حرکت فلک اعظم است; امروزه، این فقره به مقتضای قانون دوّم ترمودینامیک منتفی است. ترمودینامیک بر چهار قانون مبتنی است که قانون دوّم آن وجود یک امر محیط بر جهان طبیعت را که در حال حرکت باشد، نفی می کند.

در فقره دوّم قائل بود هر متحرکی نیازمند محرّکی غیر از خود است. قدما از آن رو به این فقره معتقد بودند که حالت فی نفسه اشیاء را سکون می دانستند و پیشفرض آنها این بود که اگر شیئی زیر تأثیر هیچ شیء دیگری نباشد یا زیر جبر هیچ جابری نباشد، حالت اولیّه آن سکون است. پس اگر شیئی را در حال حرکت دیدیم، این شیء، حرکت را از غیر گرفته است. اما قانون اول از چهار قانون نیوتن[۳۶۷] درست برخلاف این می گوید، قانون اوّل نیوتن این است که اصل اوّلی و حالت فی نفسه اشیاء حرکت است و اگر اشیاء را در حالت سکون ببینیم باید دانست که سکون را از غیر خود گرفته است; در اینجا باید توجه داشت که سخن از تقابل دو پیشفرض نیست بلکه پیشفرض نیوتن اثبات شده ولی پیشفرض قدما ثابت نشده است.

فقره چهارم نیز با از دست رفتن فقره اول و دوم، بی مورد خواهد بود; با این حال، اصل اثبات ابطال تسلسل نیز به روشی که قدما مطرح می کردند، امروزه محل اشکال است. ژرژکانتور ریاضی دان و منطق دان آلمانی نظریه ای را در باب بی نهایت مطرح کرد و در آن اثبات کرد که ما اصولا فهم درستی از معنای بی نهایت نداریم; گمان می کنیم چون معنای «نهایت» و معنای «بی» را می فهمیم، همین طور معنای «بی نهایت» را هم می دانیم. در واقع، اگر انسانی تصور کند که چون مفردات یک مرکب اضافی یا وصفی را می داند، پس خود آن مرکب را هم می تواند تصور کند، دچار یک مغالطه شده است. صرف دانستن معانی مفردات یک ترکیب، برای فهم معنای آن ترکیب ممکن است در زندگی روزمرّه کارآیی داشته باشد ولی عمومیت ندارد; مثلا از ترکیب «مربع دایره» چه تصوری می توان داشت با اینکه هر یک از اجزای آن قابل تصور است. ممکن است بگویید علّت اینکه نمی توان چنین مرکبی را تصور کرد آن است که این مرکب متنافرالاجزاء است. ولی اوّلا راز آن، این نیست و ثانیاً مفاهیم مرکب دیگری هستند که با اینکه پارادوکسیکال هم نیستند، نمی توان آنها را تصور کرد; مثلا از «جیغ بنفش» چه تصوری می توان داشت با اینکه مفردات آن قابل تصور است و متنافرالاجزاء هم نیست.

کانتور معتقد بود بشر از «بی نهایت» تصور درستی ندارد. در باب این رأی او در اینجا مجال سخن نیست فقط یک نکته وجود دارد و آن اینکه، جوابی که ما از بعضی شبهات به حمل اوّلی و شایع در فلسفه می گفتیم به بحث کانتور مربوط می شود; مثلا اگر بگویید: «امر تصور ناپذیر غیر از امر تصور پذیر است». برای فهم این قضیه، ابتدا باید تصوری از موضوع

---

۳۶۷. Isac Newton. (۱۷۲۷ ـ ۱۶۴۲)

داشت و موضوع عبارت است از امر تصور ناپذیر. در اینجا این سؤال پیش می آید که اگر موضوع، قابل تصور است چگونه می گویید تصورناپذیر است و اگر واقعاً تصورناپذیر است، پس در باب آن حکمی هم نمی توان کرد. در فلسفه، ما در پاسخ چنین شبهاتی می گفتیم امر تصورناپذیر به حمل اوّلی تصور ناپذیر است و به حمل شایع صناعی تصور پذیر است.

### فهم ارسطو از خدا

فهم عادی انسانها حکم می کند که اگر چیزی بخواهد جنباننده باشد باید خود کم و بیش جنبنده باشد. اما خدا از نظر ارسطو موجودی بود که خود حرکت نداشت ولی اشیاء را به حرکت درمی آورد. این سؤال در فهم عادی انسانها پیش می آید که چگونه خدای محرّکی ممکن است تحرّک نداشته باشد؟ ارسطو پاسخ می دهد: فهم عادی انسانها در همه موارد درست است، فقط یک استثنا دارد و آن در جایی است که متحرک، عاشق محرّک باشد، در این صورت، معشوق از جای خود حرکت نمی کند ولی متحرک، عاشق را به حرکت وامی دارد. چو یار ناز نماید تو را نیاز کند; همه حسنش به این است که ناز کند و حرکت نکند. وی معتقد بود فلک اعظم عاشق خداست و از این نظر توسط خدا به صورت عاشقانه (Desitous) و نه افزاروارانه (Mechanical) به حرکت درمی آید. با این سخن ارسطو، اشکالات فراوانی پدید می آید، از جمله اینکه عشق متفرع بر شناخت و آگاهی است و در این صورت، باید ملتزم به شناخت و آگاهیِ فلک اعظم بشویم و آگاهی داشتن، متفرع بر وجود نفس است و نیز باید ملتزم به وجود نفس برای فلک اعظم باشیم. اگر مراد از عشق فلک اعظم، نوعی معنای مجازی عشق باشد، جای این سؤال هست که چرا آن معنا در استدلال ارسطو مبهم است و معنایی از آن نمی توان فهم کرد و مانند «خدایِ در ماشین یونانیان قدیم»[۳۶۸] است; و اگر عشق به معنای حقیقی آن مراد باشد، علاوه بر اشکالات مذکور، این سؤال مطرح است که این چه عشقی است که عاشق را به دور خودش می گرداند؟! البته، امروزه چون داستان فلک و هیأت بطلمیوسی نقش بر آب شده است، دیگر این استدلال فلسفی هم جایی ندارد ولی ما خواستیم شبهه را قوی بگیریم و بگوییم: اگر فلکیات بطلمیوسی هم سرجای خود می بود، استدلال جایی نداشت.

### اوصاف خدا از دیدگاه او

■ **ویژگی اوّل:** اولین وصفی که او برای خدا ذکر می کند این است که می گوید: چون خدایی که ما اثبات کردیم یک محرّک بلاتحرّک است، بنابراین، باید خدا موجودی باشد که تغیّر در او راه نداشته باشد، پس اولین ویژگی این است که خدا، خدای بدون تغیّر است. این مطلب یکی از مسائل مشکل و پیچیده علم کلام هم هست، هم در کلام، هم در فلسفه دین و هم در فلسفه مابعدالطبیعه یکی از مشکلات این است که از طرفی بعضی استدلالها انسان را به سوی اینکه خدا در معرض هیچ گونه تغیّری نیست می کشاند و از طرف دیگر، ظواهر متون دینی و کتابهای ادیان و مذاهب، خدا را همه وقت معروض حوادث جلوه می دهد; مثلا وقتی گفته می شود: فَلَمّا ءآسفونا اِنْتَقَمْنا منهم[۳۶۹] «وقتی ما را عصبانی کردند انتقام خود را

---

۳۶۸. در نمایشنامه های تراژدی یونان قدیم، وقتی به انسانی کاملا از همه جهات، ظلم و تعدی می شد و اشک تماشاگران برای قهرمان داستان گرفته می شد، ناگهان موجودی مقتدر با جلال و جبروت وارد صحنه می شد و تمام ظالمان را گوشمالی می داد و تمام حقوق از دست رفته را استیفا می کرد و به طور خلاصه وضع و حال خوب می شد; مانند فیلمهای ایرانی که معمولا در اواخر آن اوضاع و احوال درست می شود، به این موجود مقتدر «خدای در ماشین» می گفتند; چرا که دستگاهی وارد صحنه می شد و از درون آن، موجود مقتدری بیرون می آمد و حساب ظالمان را رسیدگی می کرد، از آن به بعد «خدای در ماشین» برای هر مفهوم مبهمی که برای نجات صاحب استدلال از وضع مخمصه آمیز وارد کارزار می شود، اصطلاح شده است.

۳۶۹. زخرف / ۵۵.

گرفتیم»، ظاهرش این است که خدا در معرض تغیّر قرار گرفته است، یعنی تا چند لحظه قبل عصبانی نبود و اکنون عصبانی شد. یا مثلا داستانِ استجابت دعا که در همه ادیان و مذاهب هست چنین است; یعنی اگر من باید راز و نیازی با خدا کنم و خدا در اثر این راز و نیاز بر سر محبت آید و به حال من رحم کند، ظاهر این سخن چنین است که خدا در معرض تغیّر است و فهم این مطلب مشکل است که چگونه خدا در معرض هیچ گونه تغیّری نیست ولی دلش به حال من به رحم می آید!... در قرآن «لولا دعاکم» آمده است; یعنی دعای شما باعث شد که خداوند به شما توجهی بکند. در اینجا وضع خدا قبل از دعا کردن با بعد از دعا کردن متفاوت است. ظاهر مطلب اینگونه است که به نظر می آید این دعا و راز و نیاز یک تأثیری در این جهت داشته است; آشتی دادن این دو جهت یکی از مسائل مهم و اساسی فلسفه مابعدالطبیعه، فلسفه دین و کلام می باشد، هر سه علم باید به این مسأله بپردازند که اگر خدا در معرض هیچ گونه تغیّری نباشد، العیاذ باللّه مثل یک سنگ می ماند که ناله من و شما هیچ گونه تأثیری در آن ندارد. این از یک سو و از سوی دیگر ادیان و مذاهب خدا را ظاهراً موجودی متغیر معرفی می کنند، خدای ادیان و مذاهب انسانی تر است، تا خدای فیلسوفان، یعنی اوصاف و عواطف انسانی بیشتری در او وجود دارد.

از زمان ارسطو به این طرف، تمامی فیلسوفان بر بی تغیّری خداوند تأکید کرده اند، تنها دو استثنا وجود دارد، یکی فلسفه ای است که «وایتهد» بنام «فلسفه پویشی»[۳۷۰] بنیانگذاری کرد. در این فلسفه گفته می شود خدا هم، معروض حوادث است و در او تغیّر راه دارد و خدا هم حالی به حالی می شود. یک استثنا هم در امثال کی یرکگور[۳۷۱] عارف معروف دانمارکی وجود دارد. اینها به نحو دیگری می گویند، اینها نمی گویند که خدا باید معروض حوادث باشد ولی تفسیری به دست می دهند که عدم تغیرپذیری را با استجابت دعا و امثال آن جمع می کنند. آن تفسیر هم البته تفسیر بسیار مشکلی است و دفاع از آن هم بسیار صعب است. او در مناجات نامه اش چنین می گوید:

« ... ای تویی که دگرگونی ناپذیری و هیچ چیز دگرگونت نمی کند، تو در عشق نسبت به ما بندگان خود ثابتی، درست از آن رو که خیر ما دستخوش هیچگونه تغیّری نیست. باشد که ما نیز خیر خود را بخواهیم و تسلیم دگرگونی ناپذیری تو شویم تا در اطاعت مطلق از تو سکون یابیم و در دگرگونی ناپذیری تو همچنان ساکن بمانیم. تو مانند ما انسانها نیستی، انسان اگر بخواهد مرتبه ای از مراتب ثبات را هم حفظ کند، نباید بگذارد که از چیزهای بسیاری تأثیر پذیرد. [امّا] تو برخلاف اویی، در عشقِ بی نهایتی که به هر چیز داری، از هر چیزی تأثیر می پذیری، حتی با چیزی که ما انسانها ناچیز و بی اهمیتش می خوانیم و از آن متأثر نمی شویم. ما از بسی چیزهاست که بی آنکه تأثیرپذیر باشیم در می گذریم، مانند نیاز گنجشگان، تو ای خدا حتی از این نیز (از نیاز بچه گنجشک به غذا) متأثر می شوی و آنچه را ما تقریباً هیچگاه بدان توجه نمی کنیم، تو به آن توجّه می کنی و متأثر می شوی، حتی آه یک انسان، این نیز تو را متأثر می کند، ای عشق بی نهایت. امّا در عین حال هیچ چیز تو را دگرگون نمی کند، تو ثابتی. تو با اینکه در عشق بی نهایتت نسبت به ما ثابتی، امّا تسلیم راز و نیاز ما می شوی، باشد که این راز و نیاز ما نیز تو را متأثر کند تا بر برکات خود بر این بندگان بیفزایی ...».[۳۷۲]

---

۳۷۰. Process Philosophy، برای اطلاع از دیدگاه فلسفه پویشی در باب خدا و طبیعت می توانید به کتاب زیر مراجعه کنید: باربور، ایان; علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، ص۴۶۸ ـ ۴۸۰.

۳۷۱. Kierkegaard.

۳۷۲. متن مناجاة از مجموعه ادعیه پروتستان انتخاب شده است، مشخصات کتاب شناختی آن چنین است:

*The Protestant*: Mystics An Anthology of Spiritual Experience from M.Luther to T. s Eliot; Edited by Anne Fremantle, Mentor Book, 1964, page 197.

تلاشهایی در جهت آشتیِ تغیّر ناپذیری و استجابت دعا صورت گرفته است ولی به نظر می رسد، هیچ کدام از این تلاشها موفق نبوده است.

■ **ویژگی دوّم:** تفاوتی که خداوند با سایر جواهر دارد در این است که هر جوهری غیر از خدا، مرکب از قوه و فعل است ولی خداوند مرکب از قوه و فعل نیست. ارسطو خدا را هم جوهر می دانست ولی فیلسوفان اسلامی از زمان فارابی به این طرف، خدا را فوق جوهر و عرض می دانند و اصولا مقسم جوهر و عرض را موجودات ماهیت دار می دانند و چون خداوند ماهیت دار نیست نه جوهر است و نه عرض. فیلسوفان اسلامی چون موجودات ماهیت دار را جوهر و عرض می دانند، جوهر و عرض از مقوله عدم و ملکه می شود، ولی برای ارسطو، جوهر و عرض از مقوله سلب و ایجاب است.

■ **ویژگی سوّم:** خداوند متعال باید فعلیّت محض باشد. این ویژگی با ویژگی دوم یک تفاوت دارد، وقتی گفته می شود که موجودی مرکب از قوه و فعل نیست، ممکن است کسی بگوید چون نه قوّه ایت در او تحقق دارد و نه فعلیّت، لذا مرکب از این دو نیست، ولی ارسطو می گوید: خدا از آن رو مرکب از قوه و فعل نیست که فعلیت محض است. «فعلیت» هر شیء x که در نظر بگیریم در یک مختصّه مکانی و زمانی و اوضاع و احوالی خاص، یک سلسله اوصاف و ویژگیهایی را دارد. سلسله اوصاف و ویژگیهایی را که شیء x در این سه مختصه داراست، ویژگیها و اوصاف بالفعل شیء x می نامند؛ و امّا آن ویژگیهایی را که ندارد، قابل انقسام به دو قسم است:

الف: سلسله اوصاف و ویژگیهایی که شیء x گرچه بالفعل واجد آنها نیست، ولی در یک اوضاع و احوال آینده ای، امکان پیدا کردن آنها را دارد. در چنین موردی گفته می شود که شیء x نسبت به این ویژگیها حالت بالقوه دارد.

ب: سلسله اوصاف و ویژگیهایی که شیء x بالفعل واجد آنها نیست و در آینده هم امکان پیدا کردن آنها را ندارد. در چنین مواردی شیء x نسبت به این ویژگیها نه بالقوه است و نه بالفعل.

پس می توان گفت هر شیئی نسبت به هر ویژگی ای، سه حالت برای آن مفروض است: ۱. نسبت به آن ویژگی بالفعل است؛ ۲. نسبت به آن ویژگی بالقوّه است؛ ۳. نسبت به آن ویژگی نه بالفعل است و نه بالقوّه، و این حالت فرض ندارد که شیئی نسبت به یک ویژگی هم بالفعل باشد و هم بالقوّه. از همین جا معلوم می شود که تقابل قوه و فعل، تقابل عدم و ملکه است نه تقابل سلب و ایجاب.

پس معنای اینکه خداوند متعال فعلیت محض است، این است که هر ویژگی ای را که می تواند داشته باشد همیشه دارد و هر ویژگی ای را که ندارد، هیچگاه هم در آینده، پیدا نخواهد کرد. از این نظر ـ به عبارتی، که بعضی از غربیان به کار می برند ـ خدا حالت منتظره ندارد؛ چون حالت منتظره را کسی داراست که ویژگی ای را الآن ندارد ولی در آینده امکان دارد واجد آن شود. فیلسوفان اسلامی اعتقادشان بر این بود که این حالت، یعنی فعلیت محض بودن، اختصاصی به خداوند متعال هم ندارد، بلکه معتقد بودند هر موجود مجرّدی، حالت فعلیت محض دارد؛ امّا در غرب، بعضی از فیلسوفان اعتقادشان بر این است که فعلیت محض فقط اختصاص به خدا دارد، موجودات دیگر هرچند مجرد، فعلیت محض در آنها متصور نیست.

■ **ویژگی چهارم:** خدای متعال چون غیرمادّی است، قهراً مکان ندارد؛ این ویژگی با هر تصوّری که از مکان داشته باشیم، صادق می تواند بود. تصوری که از مکان وجود دارد. دو تصور می تواند باشد: تصور عامیانه ای که از مکان وجود دارد این است که مکان ظرف اشیای مادی است؛ یعنی هر شیء مادی در یک ظرف قرار می گیرد که ما اسم آن ظرف را «مکان» می گذاریم. تصور دیگر این است که «مکان»، ظرف شیء مادی نیست بلکه یکی از ویژگیهای شیء مادی است، مثل

رنگ که یکی از اوصاف شیء مادی است. هر کدام از این دو تصور که باشد خداوند متعال مکان دار نیست، چون در هر دو تصور، مکان اختصاص به اشیای مادی خواهد داشت و چون خدا مادی نیست، مکان هم نخواهد داشت.

■ **ویژگی پنجم:** خدا معشوق کلّ فی الکلّ است، و این بدان معنا نیست که از زمانی که خلقت آغاز شده است، معشوق بوده است. همانطور که فیلسوفان ما می گویند: نباید چنین تصور کرد که از وقتی موجودی غیر از خدا پدید آمده است، خداوند معشوق واقع شده است; خیر، بلکه حتی آن وقتی هم که هیچ موجودی پدید نیامده بود، خداوند معشوق بود، اما معشوق خودش. این عشق به خود را، ارسطو اولین بار در تفکر بشری ابداع کرده است; یعنی یک موجودی عاشق خودش باشد و برای معشوقیت، فرض موجودی غیر از او هم ضرورت نداشته باشد. به تعبیری، ارسطو اولین کسی بود که گفت معشوق لازم نیست همیشه معشوقِ از ناحیه غیر باشد، بلکه معشوق از ناحیه نفس نیز می تواند باشد، گرچه بعداً وقتی موجوداتی غیر از او پدید آمدند، می تواند معشوق از ناحیه غیر هم باشد.

■ **ویژگی ششم:** خدا عمرش را به مراقبت از نفس، یعنی، تفکر درباره خود[۳۷۳] می گذارند و همیشه در خود فرو رفته است. بر این مطلب، وی دو استدلال اقامه کرده است و هر دو استدلال بعدها مورد قبول فلاسفه اسلامی قرار گرفت. **استدلال اوّل** این است که همیشه ملتفِت به ملتفت الیه نیازمند است، حال اگر خدای متعال بخواهد التفات و توجه به غیر خود داشته باشد، مستلزم این است که خدای متعال «نیاز» داشته باشد و نیاز در او راه ندارد پس هیچگاه خداوند التفات به غیر ندارد، بلکه تنها التفات به خود دارد. این همان نظریه ای است که بعدها نوافلاطونیان تحت عنوان این نظریه مطرح کردند که: «در مراتب وجود، هیچگاه عالی به سافل نظر نمی کند»، چون نظر نمودن عالی به سافل، مستلزم احتیاج عالی به سافل است.

**استدلال دوم**: اگر خدای متعال التفات به غیر داشته باشد، چون غیرخدای متعال همه در معرض حرکتند، آنگاه لازم می آید که التفات خداوند هم معروض حرکت باشد. این درست مثل آن می ماند که شما از پنجره به اشیایی که در بیرون در حال حرکتند نظر کنید، آن وقت آیا می شود که این اشیا در حال حرکت باشند ولی در نظر و رؤیت شما در حال حرکت نباشد؟! هرگز، چون غیرها دائماً در حال تغیّرند; التفات خدا به این غیرها مستلزم آن است که حیث التفاتی او هم در حال تغیّر باشد و حیث التفاتی خداوند هیچگاه در حال تغیّر نیست.[۳۷۴]

این مسأله نیز یکی از مسائلی است که متکلّمان بعدها به آن گرفتار شدند، که چگونه از طرفی عالی به سافل نظر نمی کند و از طرفی دیگر، خدای متعال به ما نظر دارد. یکی از بیست اشکال غزالی به ابن سینا در کتاب تهافت الفلاسفه همین اشکال بود. اعتقاد غزالی در تهافت الفلاسفه چنین بود که ده تا از این بیست اشکال چنان است که اگر کسی به یکی از آنها معتقد باشد، موجب تفسیق اوست. (خدا به داد ابن سینا برسد که به هفده تا از آنها معتقد است!); و آن سه تای باقیمانده را می گفت چنان است که اگر کسی به یکی از آنها قائل باشد، موجب تکفیر او می شود. (و البته ابن سینا به هرسه آنها معتقد بود). یکی از اشکالات سه گانه ای که وی اعتقاد به آنها را موجب تکفیر شخص معتقد می دانست، این بود که چرا ابن سینا معتقد است خداوند علم به جزئیات ندارد؟ استدلال ابن سینا این بود که اگر خداوند بخواهد علم به جزئیات داشته باشد، جزئیات دائماً در معرض تغیّرند، پس باید علم خداوند هم دائماً در معرض تغیّر باشد و چون ما نمی توانیم خداوند را در معرض تغیّر ببینیم، پس باید بگوییم خداوند علم به جزئیات ندارد. معنای اینکه خداوند علم به جزئیات ندارد این است که

---

۳۷۳ - Contemplation on himself

۳۷۴. تعبیر حیث التفاتی، تعبیری است که در نوشته های فیلسوفان ما کمتر به کار می رود، خود ارسطو از تعبیر Intention استفاده می کرد که به حیث التفاتی ترجمه می شود.

خداوند از وضع و حال این درخت، بماهو درخت خبر دارد; یعنی خداوند علم به انواع و طبایع دارد ولی علم به اشخاص و افراد ندارد; چون علم به طبایع و انواع متغیّر نیست، به خلاف علم به افراد و اشخاص که در معرض تغیّر است و چون چنین است، پس باید خداوند هم در معرض تغیّر باشد. حال چگونه می توان قائل شد به این که خداوند در معرض هیچ گونه تغیّری نیست و در عین حال علم به جزئیات هم دارد، غزالی چنین اعتقادی داشت و دائماً به قرآن استناد می کرد. قرآن می گوید: وما تسقط من ورقة الا یعلمها، «سقوط یک برگ را هم خداوند می داند»، یعنی خداوند علم به جزئیات دارد و انکار آن موجب کفر است.

## علم النفس ارسطو

علم النفس ارسطو با علم النفس افلاطون بسیار فرق دارد و تفاوت عمده ای که وجود دارد در این مسأله است که «من کی ام»؟ دو پاسخ متفاوت از سوی افلاطون و ارسطو در این باب داده شده است. تعیین مرجع ضمیر «من»، بسیار مشکل است. در مورد ضمایر دیگر این مشکل وجود ندارد ولی در مورد ضمیر «من» این مشکل وجود دارد. اینکه می گوییم: من آمدم، من رفتم، و ...، این مَن کیست؟ این سؤال در واقع، به این معناست که شخصیت انسانی من و تو به چه معناست. در اینجا رأی افلاطون و ارسطو متفاوت است و امروزه، اعتقاد بر این است که رأی ارسطو به صواب نزدیکتر است تا رأی افلاطون. افلاطون معتقد بود که «مَن» یک موجود روحانی (غیرمادی) است، و چون غیرمادی است، به لحاظ زمان ابتدا و انتها ندارد، هم از اوّل بوده است و هم تا آخر خواهد بود. این موجود روحانی ازلی و ابدی موقتاً با یک شیء مادی ارتباط پیدا کرده است و آن شیء مادی بدنِ ماست. «مَن» یک روح ازلی و ابدی نامیراست که ارتباط با بدن موقتِ میرا پیدا نموده است; در واقع، این بدن ربطی به ما ندارد، درست مثل لباسی است که صبح می پوشیم و عصر آن را در آورده و لباس دیگری می پوشیم، پس اگر این بدن را از شما بگیرند و بدن دیگری به شما بدهند شما همان شمای قبلی هستید. نسبت تن به ما نسبت زندان است به زندانی، اگر پرنده ای را از قفس بیرون آورند و در قفس دیگری بگذارند، هرگز هویّت خود را از دست نمی دهد، روح ما هم به هر بدنی تعلّق بگیرد، روح ماست. وقتی این روح ازلی و ابدی ارتباطش با بدن قطع شود به وضع مطلوبتری درخواهد آمد.

بعدها در فلسفه غرب، دکارت که پدر فلسفه جدید است به این رأی قائل شد ولی هر کس دیگر هم به این رأی معتقد شود این مشکل را در پیش خواهد داشت که چگونه دو جوهری که با هم هیچ ارتباطی ندارند، بین تغیّرات و تطوراتشان هماهنگی وجود دارد؟! چطور می شود که هروقت روح شما خجالت زده می شود، بر بدن شما عرق می نشیند؟! چگونه بین دو شیئی که هیچ گونه ارتباطی ندارند، هرگاه در یکی تطورّی پیش آید تطّوری متناظر در دیگری ایجاد می گردد؟ در توجیه این نظریه، راههای متفاوتی طی شده است. موفقترین راه دو نظر است که عبارتند از: ۱. نظریه تأثیر همزمان;[۳۷۵] ۲. نظریه «هماهنگی پیشین بنیاد».[۳۷۶]

دکارت، افلاطون و در میان مسلمانان اشاعره به رأی اول معتقدند. نظر لایب نیتز فیلسوف معروف آلمانی، نظر دوم است و این دو رأی در جهت حلّ این مشکل آمده اند که چگونه دو جوهر جدا از هم تأثرات متناظر دارند. نظر اوّل مانند این است که یک ساعت ساز دو ساعت شبیه هم بخرد و هر دو را طوری تنظیم کند که در یک زمان، مثلا رأس ساعت ۹ زنگ

---

۳۷۵. Occationalism.

۳۷۶. Pre - established harmony.

بزنند و دقیقاً آن دو را به یک نحو کوک کند، اگر چنین باشد همهوقت زنگ زدن این دو ساعت همزمان است، ولی زنگ زدن هریک از این ساعتها علت زنگ زدن دیگری نیست، زنگ نزدن هر یک هم معلول زنگ نزدن دیگری نیست. در نظر این دیدگاه، خدای متعال هم بدن و روح را در عین اینکه دو جوهری هستند که هیچ ربطی به یکدیگر ندارند، به گونه ای تنظیم کرده است که هر وقت یکی خجالت زده می شود، آن یکی هم سرخ شود یا عرق ریزان شود. این نظریه، قابل دفاع نیست و اشکالات عدیده ای به آن وارد است که در بحث دکارت به آن اشاره خواهیم کرد. امروزه، به نظر می آید که نظر افلاطون به لحاظ اینکه نمی تواند مشکل تأثرات همزمان روح و بدن را توجیه کند، قابل دفاع نیست.

ارسطو معتقد بود روح و بدن دو موجود بی ارتباط با یکدیگر نیست بلکه ما یک کلّ هستیم که از دو جزء تشکیل یافته ایم و آن دو جزء عبارتند از روح و بدن. البته ترکّبی هم در ما حادث نمی شود، چرا که ترکّب ما از بدن و روح، ترکّب ماده و صورت است؛ یعنی بدن «ماده» روح است و روح «صورت» بدن، پس دو چیز بی ارتباط با یکدیگر نیستند و روح اختصاص به این بدن دارد، نه اینکه مثل در قفسی پرنده ای باشد؛ اگر اندام زید به گونه ای است، روح زید هم به همین نحو است، روح زید معنا ندارد به بدنی غیر از بدن خود زید تعلق بگیرد، لذا وی این تعبیر را به کار می برد که در هر انسانی، بدن و روح او قابل تمییزند ولی قابل تفکیک نیستند. قابل تمیزند، یعنی با استدلال عقلانی می توان اثبات کرد که اینها دو چیزند ولی قابل تفکیک نیستند. اگر این نظر را بپذیریم لازمه اش این است که دو چیز دیگر را هم بپذیریم که ارسطو آنها را نیز می پذیرفت؛ یکی اینکه بدن و روح از لحاظ پیدایش با هم همزمانی داشته باشند؛ یعنی در همان وقتی که بدن پدید آمده است روح هم پدید آمده است و هیچ گونه سبق و لحوق زمانی نسبت به هم نداشته باشند؛ این رأی ارسطو، شبیه به سخن صدرالمتألهین(ره) است. ملاصدرا معتقد بود که روح جسمانیهٔ الحدوث است (البته در صورتی که حدوث را به معنای همین وجود پیدا کردن بگیریم ولی بعضی از شارحان نظریه وی، حدوث را به معنی التعلق بالبدن گرفته اند و در این صورت جسمانیهٔ الحدوث به معنای جسمانیهٔ التعلق خواهد بود، و مفادش این است که روح قبلا وجود داشته است. البته به نظر می رسد تفسیر اوّل با حرف ملاصدرا سازگاری بیشتری دارد، چون معنا ندارد فیلسوفی لفظ حدوث را بگوید و مرادش تعلق به بدن باشد، زیرا هیچ گونه وجه اشتراک و علقه ای بین «حدوث» و «تعلّق» وجود ندارد).

لازمه دوّم نظر ارسطو این است که نفس در آتیه هم بدون بدن نمی تواند وجود داشته باشد، از این نظر ارسطو به خلود نفس قائل نبوده است. وقتی مردیم دیگر مرده ایم. بعدها کسانی مثل ابن سینا از این لازمه دوم تحاشی داشته اند؛ البته کسانی مثل ابن سینا و مشائین از لازمه اوّل تحاشی ای نداشته اند؛ یعنی قبول می کرده اند که نفس همزمان با بدن پدید آمده است و از این نظر مُثُل افلاطونی را قبول نداشته اند ولی لازمه دوم نظر ارسطو را نمی توانسته اند بپذیرند چرا که با معتقدات دینی شان سازگاری نداشته است، لذا تمهیدی اندیشیده اند و گفته اند: هیچ جزئی از نفس باقی نمی ماند جز یک بخش و آن هم بخش عقلانی نفس است.

بعد از آنکه نحوه ارتباط روح با بدن را از نظر ارسطو دانستیم، ببینیم اصولا روح از نظر ارسطو چه چیزی بوده است. ارسطو در کتاب درباره نفس[۳۷۷] بحث خود را از تعبیر «Psyche» آغاز می کند. همه کسانی که با زبان یونانی قدیم سر و کار دارند، گفته اند کلمه Psyche در آثار ارسطو به یک معنا به کار می رود و در آثار افلاطون به یک معنای دیگر. روانشناسی یا (Psychology) هم از همین کلمه ساخته شده است. فرق استعمال این کلمه در آثار ارسطو با استعمال این کلمه در آثار

۳۷۷. ارسطو، درباره نفس; ترجمه علیمراد داودی، انتشارات دانشگاه تهران، تجدید چاپ از انتشارات حکمت. نام اصلی کتاب به زبان لاتین De Anima است و عربها عنوان کتاب را به «فی النفس» ترجمه کرده اند. ترجمه کتاب به زبان فارسی ترجمه بسیار دقیق و قابل اعتمادی است.

افلاطون در این است که افلاطون این کلمه را به معنای چیزی به کار می برد که فقط اختصاص به انسانها دارد، حیوانات و نباتات فاقد آن هستند، به تعبیر امروزی، افلاطون آن را به معنای نفس ناطقه یا نفس انسانی به کار می برد که اختصاص به انسان دارد. ویژگی دوم اینکه افلاطون معتقد است که «psyche» منشأ الهی دارد، از عالم ملکوت به این عالم هبوط کرده است و بنابراین یک امر ارزشمندی است و امر مبتذل و پیش پا افتاده ای نیست; ولی در آثار ارسطو هیچ کدام از این دو ویژگی برای این کلمه وجود ندارد; یعنی اولا آن را به انسان اختصاص نمی دهد، بلکه می گوید هم نباتات، هم حیوانات و هم انسانها آن را دارند.[۳۷۸] البته ما عبارت خود او را از اصل کتاب به گونه ایم دیگر ترجمه کرده ام که از این قرار است:

«تفاوت موجودات دارای «Psyche» و موجوداتی که فاقد آن هستند در اعمال حیاتی است». اگر تفاوت در اعمال حیاتی است، پس موجوداتِ دارای «Psyche»، انسانها، حیوانات و نباتات هستند. ثانیاً، منشأ الهی هم برای آن قائل نیست. ارسطو معتقد است خداوند موجودات را خلق نکرده است، بلکه چیزهایی موجود را به حرکت واداشته است. از این نظر، ارسطو برای نفس انسانی یک چیزی به نام نفخه الهی و از این قبیل قائل نیست. در این قسمت تعبیرات دینی ما بیشتر با آرا و نظرات افلاطون سازگاری دارد.

### مراحل استکمال نفس

ارسطو معتقد است نفس دارای سه مرحله استکمالی است:

**۱.** مرحله «Nutritive»: این مرحله که در نباتات هم وجود دارد سبب می شود نفس دارای دو ویژگی بشود:

الف) ویژگی تغذیه; ب) ویژگی تولید مثل;

ولی در کتابهای زیست شناسی یک ویژگی سوّمی هم به آن اضافه می شود و آن ویژگی رشد است. کلمه Nutritive از لحاظ لغوی، یعنی تغذیه کننده، و گویا فقط به ویژگی اوّل اشاره دارد ولی ارسطو ویژگی دوم را هم ذکر می کند.

**۲.** مرحله «Sensitive»: مرحله ای است که ارسطو معتقد است اگر بدنی واجد آن شد، سه ویژگی پیدا می کند. ویژگیهای بدن در این مرحله عبارت است از:

الف) حسّ ظاهری، همانطور که ارسطو می گوید: مراد از حسّ ظاهر، این نیست که بدن باید واجد هر پنج حسّ شود، بلکه حتی اگر یک حسّ را هم داشت کفایت می کند و چون از میان این پنج حس، اسفل آنها حس لامسه است، می گوید: اگر حتی این حس هم باشد ما به این مرحله نفس رسیده ایم، مثل کرمهای خاکی که در نظر قدما اسفل موجوداتند و فقط دارای همین یک حس می باشند.

ب) حرکت; مراد از این حرکت، حرکت مکانی (انتقالی) است، وگرنه حرکات دیگر در مثل نباتات هم وجود دارد. این دو ویژگی همان است که فیلسوفان ما در تعریف انسان می گفته اند: حساسٌ متحرکٌ بالاراده. ارسطو ویژگی سوّمی هم ذکر می کند:

ج) میل غریزی (غریزه)، فیلسوفان ما در مرحله اول (Nutritive)، یک ویژگی را اضافه کرده اند که عبارت از رشد بود و در اینجا یک ویژگی را کم کرده اند. میل غریزی عبارت است از گرایش نادانسته موجود به چیزی، نه اینکه به گرایش علم نداشته باشد، زیرا هر موجودی به هر گرایشی که از او سر می زند علم حضوری دارد، بلکه مراد از گرایش نادانسته، علم نداشتن به علّت گرایش است; یعنی علّت دوست داشتن چیزی یا دوست نداشتن آن را نمی داند، و از این نظر است که میل

---

۳۷۸. همان، ص۸۸

جنسی را غریزه دانسته اند، یعنی جنس مذکر نمی داند چرا میل به جنس مؤنث دارد ولی چگونگی آن را می داند، وی می گوید اگر موجودی به این مرحله رسید از جنس نباتات بیرون آمده است و به مرتبه حیوانات رسیده است.

**۳.** مرحله خاص انسانها; در این مرحله، نفس کارهای مرحله اوّل و دوّم را انجام می دهد و البته اختصاصاتی هم دارد. ویژگیهای نفس در این مرحله عبارتند از:

الف) تخیّل Phantasia; ب) حافظه Memory; ج) استدلال Reasoning; د) تفکّر Thinking هـ) فهم understanding.

ارسطو به این پنج ویژگی برای انسان در این مرحله قائل بود، به خلاف حکمای ما که تنها «تفکّر» را ویژگی انسان می دانسته اند. البته علت اینکه این پنج ویژگی را در دو قسمت به صورت عرضی بیان نمودیم، این است که خود ارسطو چنین عمل نموده است و می گوید: مراتب ضعیفی از تخیّل و حافظه در بعضی از حیوانات وجود دارد، به خلاف سه تای دوّمی، یعنی استدلال و تفکر و فهم که تنها در انسان وجود دارد.

همانطور که شارحان هم متذکّر شده اند این دید ارسطو، لااقل در جهانِ جانداران، دیدی تکاملی است، و به همین سبب است که نظر وی را «نردبان طبیعت»[۳۷۹] می نامند. این نظریه تکاملی، با تکاملی که در زیست شناسی داروین، لامارک و دیگران مطرح است یک وجه اشتراک دارد و یک وجه افتراق; وجه اشتراک این دو در این است که به هر حال، هر دو قائلند که جانداران مراحل مدرّجی دارند. امّا وجه افتراق; آنها در این است که درست است که هر دو قائلند به اینکه حیوانات از گیاهان فراترند، ولی ارسطو نمی گوید که حیوانات از گیاهان، و انسانها از حیوانات پدید آمده اند، به خلاف زیست شناسی امروز، که معتقد است عالی از اسفل پدید آمده است. به عبارت دیگر، ارسطو قائل به «ثبات انواع»[۳۸۰] است و زیست شناسی امروز به تبدّل انواع[۳۸۱] البته یک بحثی هم وجود دارد که آیا ارسطو قائل به ترکّب نفوس است یا قائل به تبدّل نفوس؟ به نظر می آید ارسطو قائل به تبدّل نفوس بوده است. همانطور که اکونر[۳۸۲] شارح مشهور نظرات وی نیز معتقد است که ارسطو به چنین چیزی معتقد بوده است. در مجموع، ارسطو در باب نفس آرای قابل قبولتری نسبت به افلاطون دارد.

## ارتباط روح و بدن

ارسطو معتقد است این ارتباط، از نوع ارتباط مادّه و صورت است. مراد ارسطو از «صورت» و اینکه نفس صورت بدن است، کارکرد بدن است; یعنی چیزی که کارکرد بدن در آن تجلّی کرده است. ارسطو برای فهم این کارکرد به مثالهایی تمسّک می کند. می گوید: «کار تبر بریدن است; پس به تبر مادّه می گوییم و بریدن را صورت آن می دانیم.»[۳۸۳] در جای دیگر می گوید با چشم چه می کنیم؟ می بینیم; پس چشم مادّه بینایی است و دیدن، صورت آن.[۳۸۴] او همین سخن را به کل بدن تعمیم می دهد و نفس را مجموعه اعمالی که از بدن صادر می شود، می داند. به تعبیر دیگر، روح چیزی جز بدنِ در حال فعل نیست و انواع مختلف احساس، میل و تفکر فرآورده های فرعی کار بدن است. پس روح بدون بدن نمی تواند وجود داشته باشد، همانطور که بینایی بدون چشم نمی توانیم داشته باشیم. او در اینجا از افلاطون سؤال می کند که چگونه قائل

---

۳۷۹. Scale Nature.

۳۸۰. Fixism.

۳۸۱. Transformism.

۳۸۲. O'Connor.

۳۸۳. در باب نفس، ص۷۹.

۳۸۴. همان، ص۸۱

است نفس می تواند از بدن جدا شود؟[۳۸۵] بعضی از متفکران حق داشته اند بگویند نفس بدون بدن نمی تواند باشد و خود بدن هم نیست بلکه چیزی از بدن (کارکرد) است[۳۸۶] ولذا هر نفسی فقط به یک بدن تعلّق می گیرد، برخلاف نظر افلاطون که می گفت زندانی ممکن است از این زندان به زندان دیگر برود.

به نظر ارسطو، هرچیز یک حالت بالقوّه دارد و یک حالت فعلیت و به اعتبار حالت بالقوّه اش ماده است و به اعتبار فعلیّت صورت است. لذا می گوید: هرکه بتواند بگوید موم و نقشی که روی آن ایجاد می شود، دو چیز است می تواند قائل شود که نفس و جسم دو چیز است.[۳۸۷] از صفحه ۹۲ به بعد کتاب درباره نفس در هاله ای از ابهام فرو می رود.

همچنین باید دانست که ارسطو بسیار به افلاطون حمله می کند که چرا نفس را دارای اجزاء می داند (البته به استاد خود این نسبت را هم می دهد که افلاطون به اجزای حقیقی قائل بوده است، ولی سابقاً گفتیم که مراد افلاطون اجزا، مجازی است).

**کارکردهای نفس**

وی می گوید: کارکرد روح انسانی بر دو نوع است ۱. کارکردهای مشاع; ۲. کارکردهای اختصاصی. و کارکردهای اختصاصی نفس آدمی را شامل موارد ذیل می داند:

ادراک حسی: ادراک حسی در نظر ارسطو دریافت صور اشیاست بدون مواد آنها; یعنی مادّه اشیاء را واجد شود ولی صورتش را واجد می شود; مثالی که خود وی در این مورد می زند این است که موم از نگین انگشتری نقش را دریافت می کند ولی مادّه اش را دریافت نمی کند. در صفحه ۱۷۰ کتاب خویش می گوید: «بطور کلی درباره هر حسّی این نکته را باید دریافت که احساس، پذیرنده صور حسّی بدون موّاد آنهاست، مُهر زریّن یا مفرغین را می پذیرد نه از آن حیث که زریّن یا مفرغ است. هر وقت که ما توسط ادراک حسی ای با چیزی مواجه شویم، خود صورت حسّی در عضو حاسّه ما تحقق می یابد، عضو حسّی کیفیتی را که از آن شیء محسوس است بالفعل در خود متحقق می یابد; مثلا وقتی به آسمان آبی نگاه می کنیم، آیا واقعاً چشم ما آبی می شود؟ ...».

امّا چرا وی به این نظر قائل است؟ واضحترین دلیل وی این است که اگر چنین نیست، پس چرا وقتی مثلا به آسمان آبی نگاه می کنیم و سپس برای چند ثانیه چشم خود را می بندیم، باز احساس رنگ آبی را در خود داریم؟ مثال امروزی آن اینکه وقتی رادیو یا تلویزیون را خاموش می کنیم تا چند لحظه صدای آنها را در گوش خود احساس می کنیم؟

ارسطو ص ۱۸۷ کتاب می گوید: شیئی که می بینید، خود دارای رنگ می شود زیرا که هر آلت حسی ای، شیء محسوس را بدون مادّه آن پذیرا می شود.

در اینجا باید دو نکته مهم را متذکر شویم:

۱. اگر بخواهیم ظاهر سخنان ارسطو را بپذیریم واقعاً غیرقابل قبول است و مطالبی غیرصحیح اند، و اگر بخواهیم بگوییم ارسطو از این کلمات معانی دیگری را اراده کرده است، نمی دانیم وی چه چیزی را اراده کرده است.

۳۸۵. - همان، ص۸۲

۳۸۶. همان، ص۹۲

۳۸۷. همان، ص۷۹، البته به یک نکته در اینجا باید توجه داشت که اگر شیئیّت را منحصر در جواهر بدانیم، از نظر ارسطو نفس، شیء نیست ولی اگر اوصاف (اعراض) و فرآیندها را نیز واقعیت بدانیم (چنانچه همین هم صحیح است)، از این نظر نفس شیء است.

۲. این کلام، منافی سخن خود ارسطو در باب نفس و بدن است، به عبارت دیگر، اگر خواسته باشیم سخن وی را در این مورد بپذیریم وی باید از سخن او در باب نفس و بدن دست برداریم، چرا که وی در باب نفس و بدن معتقد بود، محال است که صورت از مادّه جدا شود، و معتقد بود که صورت بدون مادّه نمی تواند وجود داشته باشد، حال چگونه می گوید صورت شیء محسوس و نه مادّه آن در عضو حاسّه واقع می شود؟! وقتی زید و عمرو به گلی نگاه می کنند، سه صورت در مادّه واحدی تحقق یافته یا یک صورت در سه مادّه (چشم زید، عمرو، گل) تحقق یافته است؟! این سخنان است که بر ابهام کلمات او می افزاید. در آنجا افلاطون معتقد به جدایی نفس از بدن بود، ارسطو به او اعتراض می کرد و در اینجا، گویا، رجوعی به سخن استاد خویش نموده است.

### حس مشترک

ارسطو با اینکه حصر حواس را به پنج قسم، حصر استقرایی می داند، در کتاب خویش فصلی باز کرده است تحت این عنوان که، حس ششمی وجود ندارد.[۳۸۸] امّا در عین حال به چیزی به نام «حسّ مشترک» قائل می شود و در اثبات این حس می کوشد.

اگر هر حسّی را عضوی باید، پس عضو حسّ مشترک کدام است؟ وی می گوید: عضو خاصّ حسّ مشترک «دل» است. البته علمای جدید اعتقادشان بر این است که مرکز اصلی آگاهیها «مغز» است، ولی ارسطو می گوید: مرکز اصلی همان دل است و مغز به عنوان یک باد بزنی است که خون را سرد نگاه می دارد. حکمای ما هم می گفتند: مغز پرویزنی است بس نازک. البته باید توجه داشت که این حس مشترک، غیر از عقل سلیم و فهم متعارف[۳۸۹] است. وی ادلّه ای بر وجود این حس اقامه می کند، که در اینجا دو دلیل از آنها را که از بقیه قویتر است. ذکر می کنیم:

**۱** . بعضی از چیزهاست که ما آدمیان آن را حسّ می کنیم، ولی آنها را به هیچ کدام از این پنج حس نسبت نمی دهیم؛ مثل حرکت، سکون، عدد، عظم، صغر، اندازه، چرا که ما با حسّ بینایی فقط رنگ را درک می کنیم و با حسّ شنوایی، شنیدنیها را و همین طور بقیه حواس؛ امّا نباید این حس مشترک را حسّ ششمی دانست، چرا که مستقل از سایر حواسّ نیست؛ یعنی مستقل از بقیّه حواسّ نمی تواند عمل کند.

البته باید توجه داشت که اگر بخواهیم این سخن ارسطو را بپذیریم در این صورت محسوسات را باید به دو قسم کرد:

الف: محسوسات به حواس پنجگانه ظاهر مثل بو، رنگ و ...

ب : محسوسات به غیر حواس پنجگانه ظاهر، یعنی محسوسات به حسّ مشترک (Common Sensibles).

این سخن که ما محسوساتِ به غیرحواس پنجگانه ظاهری هم داریم در اروپا زود فراموش شد و غربیان آن را انکار کردند ولی از قرن هفدهم میلادی، دوباره فیزیکدانانی مثل گالیله به نظر ارسطو رجوع نمودند ولی این اقبال مجدد یک تفاوت عمده با نظر ارسطو داشت و آن اینکه ارسطو، محسوسات دسته اوّل را اهم از محسوسات دسته دوم می دانست ولی اینها محسوسات دسته دوّم، یعنی محسوسات به حس مشترک را اهم از محسوسات دسته اوّل می دانستند و به محسوسات

---

۳۸۸. همان منبع، ص۱۷۵ ـ ۱۷۹

۳۸۹. Common Sense.

دسته دوم «کیفیات اولیه»[۳۹۰] و به محسوسات دسته اول، «کیفیات ثانویه»[۳۹۱] می گفتند. علت اینکه آنها محسوسات به حس مشترک را اهم و به نام کیفیّات اولیه می نامیدند این بود که این اوصاف؛ مثل عظم، صغر و شکل و ... چه ما باشیم و چه نباشیم، اینها وجود دارند، و هیچ گونه ربطی بین عظم و صغر و چشم ما نیست؛ در حالی که محسوسات به حس ظاهری مثل صدا و بو وجودشان دایر مدار وجود ماست؛ یعنی صدا را چیزی می دانستند که در اثر برخورد امواج با پرده گوش ما به دست می آید، پس اگر ما نباشیم اینها هم نخواهند بود، پس اصالت قسم دوم (محسوسات به حس مشترک) بیشتر از قسم اول، یعنی محسوسات به حس ظاهر است و به همین دلیل است که یکی عینی (Objective) و دیگری ذهنی (مرتبط با اندامها) «Subjective» است. به همین سبب تا قرن نوزدهم اعتماد به محسوسات از راه حواس ظاهری سلب شده بود، در اواخر قرن نوزدهم با پیشرفت فیزیولوژی و اعصاب، دانشمندان احساس کردند که اگر بگوییم با فقدانِ انسان و قوای انسانی هیچ چیز از کیفیات ثانویه نمی تواند وجود داشته باشد، این سخن قطعی نیست زیرا همه ما در مصرف موادی مثل اکسیژن، آب و ... مشترک هستیم و چه بسا همین سبب این شده است که ما بعضی اشیا را سفید ببینیم یا آسمان را آبی ببینیم. البته بعضی مواد مؤثر در رنگین دیدن اشیاء هم به این مطلب کمک کرد و آن افراط قبلی درباره کیفیات اولیه را از بین برد ولی اهمیّت آن به قوّت خود باقی بود.

**۲** . به نظر می آید گاهی دو حسّ یا چند حسّ ما با یکدیگر در جایی اجتماع دارند، اگر ما به حسّ مشترک قائل نشویم، گویا اجتماع بی محل می شود؛ یعنی محل اجتماعی نخواهیم داشت، وی به آن محل جمع و اجتماع «حس مشترک» می گوید و مثالهایی می زند که بعضی از آنها از این قرار هستند: وقتی شما به چیزی نگاه می کنید، هم آن چیز را می بینید و هم آگاهید از اینکه آن چیز را می بینید و اینها دو چیز است. دیدن یک چیز با آگاهی از دیدن آن چیز، فرق می کند، دلیل این مطلب این است که گاهی شما چیزی را می بینید ولی از دیدن خود مطلع نیستید، مثلا دوست شما به شما می گوید، فلانی من دیروز در خیابان به شما سلام کردم ولی شما جواب مرا ندادید، و شما در جواب می گویید: من اصلا تو را ندیدم. در اینجا نه شما دروغ گفته اید و نه آن دوست شما، چرا که چشم شما بسته نبوده بلکه باز بوده است امّا در این حالتِ خاص، دوست خود را دیده اید ولی از دیدن خود آگاه نبوده اید و از این نظر است که اظهار بی اطلاعی می کنید و از لحاظ اخلاقی هم البته صادق القول هستید و دروغ هم نگفته اید.

پس دیدن یک چیز، یک امر است و آگاهی از دیدن یک چیز، یک امر دیگری است. بنابراین، در حالتهای عادی که این دو با هم حاصل می آیند، باید بگوییم «حسی» هست که این دو را با هم جمع می کند و آن «حس مشترک» است.

مثال دیگر: گاهی از چیزی هم صدایی می شنوید و هم آن را می بینید، آنگاه می گوید: پس باید این دیدن شما و این شنیدن شما در یک جا حضور داشته باشد وگرنه، اگر جایی نباشد که این دو اجتماع کرده باشند باید بگویید که در لحظه اوّل می دیدیم ولی هیچ نمی شنیدیم و در لحظه دوّم بالعکس؛ امّا به چنین چیزی معتقد نیستید، بلکه می گویید در آن واحد هم می بینیم و هم می شنویم. ارسطو معتقد است در چنین مواقعی باید معتقد باشیم که گویا مخزنی وجود دارد که از دو کانال در آن آب می ریزد؛ حس مشترک ما در اینجا از دو یا چند کانال دریافتِ اطلاعات می کند. حال اگر حس مشترکی وجود نداشته باشد باید در هر آنی از آنات، ما فقط یک امر را داشته باشیم؛ یعنی فقط ببینیم یا فقط بشنویم.

---

۳۹۰. Primary Qualities.

۳۹۱. Secondary Qualities.

مثال دیگر اینکه انسان بین یافته های حواس مختلفش تمییز می دهد و مقایسه می کند، مثلا شما صدایی را پنج ثانیه پیش می شنوید، الآن هم صدای دیگری می شنوید و حکم می کنید که این صدای دوّمی شدیدتر از صدای اوّلی است. وی می گوید در اینجا، اوّلا شما دو صدا شنیده اید; ثانیاً بین آنها مقایسه انجام می دهید، در اینجا اگر محل اجتماعی نبود، در آن لحظه که شما صدای اوّل را می شنیدید و صدای دوّمی هم در کار نبود، لحظه ای هم که صدای دوّم را شنیدید، دیگر صدای اوّلی وجود نداشت. پس شما هیچ وقتی نباید بتوانید مقایسه ای انجام دهید; اینکه می توانید این مقایسه را انجام دهید باید به خاطر این باشد که محلّی هست که در آنجا هم صدای اوّل وجود دارد و هم صدای دوّم.

مثال چهارم: وقتی شما به چوبی که تا نیمه در آب قرار گرفته است نگاه می کنید، در اینجا شما از این چوب چه ادراکی دارید؟ و چه حکمی درباره این چوب می توانید بکنید؟ ارسطو می گوید: در این موارد می توانید بگویید که چوب را شکسته می بینم، ولی ناشکسته احساس می کنم. چشم شما، چوب را شکسته احساس می کند ولی می توانید درک کنید که شکسته نیست، در اینجا این دیدن را می توانید به چشم نسبت دهید ولی این حس کردن را باید به حس مشترک نسبت دهید. اگر این حس مشترک نبود وقتی ما به این چوب نگاه می کردیم می بایست آن را شکسته درک می کردیم; اینکه چنین حکمی نمی کنیم فقط با قائل شدن به حس مشترک امکان پذیر است.

**نقد استدلال ارسطو**

در باب این دو استدلال، دو نکته را متذکّر می شویم:

■ **نکته اول:** با صرفِ نظر از اینکه آیا نظر ارسطو به حق است یا خیر، اختلاف ارسطو با روانشناسان کنونی در این است که روانشناسان کنونی این مثالهای چهارگانه را به «تفکر» نسبت می دهند، نه به چیزی به نام «حس مشترک». البته نباید پنداشت که نزاع، نزاعی است لفظی که یکی آن را به حسّ نسبت می دهد و دیگری به تفکر، دلیلش هم این است که تفکر با حس این تفاوت را دارد که حس، معرفتی بی‌واسطه است ولی تفکّر، یک نوع معرفت با واسطه است. وسائطی باید در تفکر وجود داشته باشند تا ادراک و به دنبال آن مقایسه انجام گیرد ولی در حس هیچ گونه واسطه ای در کار نیست، بنابراین، نزاع صرفاً لفظی نیست.

■ **نکته دوّم:** اگر واقعاً استدلال ارسطو تام است چرا به یک حس مشترک قائل شده است؟ در مثالهای چهارگانه، کارهای مختلفی صورت می گرفت، پس باید به ازای هر کار، یک حسّی در کار باشد. یک کار این بود که «محل اجتماع» باشد. کار دیگرش «تمییز بین دو ادراک حس و مقایسه بین آنها» بود، کار دیگر ادراک اموری بود که با حواس ظاهر ادراک نمی شدند، مثل درک عِظَم و صِغَر، عدد، کمیت، شکل و امثال اینها; چرا ارسطو همه این کارها را به یک حس نسبت داده است؟! چه استدلالی او را مجاز می کند که بگوید همانی که محل اجتماع حواس ظاهری است، همان، تمییز و مقایسه را انجام می دهد، و همان که تمییز و مقایسه را انجام می دهد، به وسیله آن، تفاوت بین دیدن و حس کردن را هم درک می کنیم.

برای اطلاع از آخرین آرای روانشناسی جدید در این باره، رجوع کنید، به کتاب روانشناسی و شناخت شناسی[۳۹۲] اثر ژان پیاژه.[۳۹۳] پیاژه کسی است که نزدیک به هفتاد سال از عمر خود را فقط صرف روانشناسی ادراک کرده است. اینکه ما چگونه عدد را ادراک می کنیم، علیّت را درک می کنیم، صِغَر و کِبَر را چگونه می فهمیم، محبّت و بغض و سایر مطالبی که به

---

۳۹۲. البته این کتاب به فارسی ترجمه نشده است.

۳۹۳. Piaget.

روانشناسی ادراک مربوط می شود، موضوع تحقیقات او بوده است، در نظر قدمای ما برخی از مسائلی که مربوط به روانشناسی ادراک می شود در بخش تصدیقات بدیهی و نظری و بحث معقولاتِ منطق مطرح می شد و برخی از آنها در بحث علم النفس فلسفه، و برخی دیگر در بحث وجود ذهنی و خارجی مابعدالطبیعه مطرح می شد. البته نمی خواهیم بگوییم که حق با پیاژه است ولی به هر حال تفاوت دیدگاههای ارسطو با ژان پیاژه قابل توجه است.[۳۹۴]

**تفکّر، استدلال، فهم**

ارسطو یک چیز مشترک درباره تفکّر، استدلال و فهم می گوید و آن اینکه هر سه باید مسبوق به «تجربه حسی» باشند; اگر تجربه حسی نباشد، انسان نه تفکّر می کند و نه استدلال و نه فهم. به تعبیر دیگر، وی می گوید: تفکر و استدلال و فهم به رسوبات تجارب حسی بستگی دارند و بر اساس رسوبات حسی است که ما تفکر و استدلال و فهم می کنیم. این رسوبات در دو جا وجود دارند: ۱. حافظه; ۲. تخیّل.

«حافظه» به اصطلاحی که ارسطو به کار می برد، با حافظه به اصطلاحی که ما امروزه به کار می بریم «تفاوت» دارد، ارسطو می گوید: حس به دو دسته قابل تقسیم است: ۱ ـ حسّ ظاهر ۲ ـ حسّ باطن; حس ظاهر را همان حواس پنجگانه می دانست و امّا حس باطن شامل این موارد است:

**۱.** حس مشترک که جای آن در «دل»[۳۹۵] است.

**۲.** «وهم»; فرق وهم با حسّ در این است که حواسّ ظاهری ادراکات آنها به صور حسّی تعلّق می گرفت; یعنی وقتی ما به چیزی نگاه می کنیم، در حقیقت، صورتِ بدون ماده اش را درک می کنیم. امّا یک سلسله ادراکاتی هم داریم که به صور حسی جزئی تعلق نمی گیرند، بلکه به معانی جزئی تعلق می گیرند. مثلا دشمنی یا دوستی و خدمت یا خیانت یک شخص را نسبت به کسی چگونه درک می کنیم؟ یا اینکه می گوییم من حس می کنم فلانی خادمِ به وطن است و فلانی خائن؟ وی معتقد بود که این معانی جزئیه در «وهم» حاصل می آید.

**۳.** قوّه خیال یا قوه متخیّله که مجمع معانی جزئیه ای است که از راه وهم حاصل می آمده اند، درست مثل «حس مشترک» که مجمع صُورِ جزئیه ای بود که از راه حس حاصل می آمد. قدما می گفتند: ربط و نسبت قوّه خیال به وهم، همان ربط و نسبت حس مشترک است به حواس ظاهر; یعنی همان گونه که حس مشترک خزانه حواسّ ظاهر است، همین طور قوه خیال هم خزانه و انبار معانی جزئیه است که از راه وهم حاصل آمده اند.

**۴.** «حافظه»، امروزه، مراد از آن، نیرویی است که به واسطه آن به یاد می آوریم، ولی ارسطو و ارسطوییان مرادشان از حافظه، «مجموعه معلوماتی است که بشر یا از راه حواسّ ظاهر یا از راه نیروی واهمه یا از راه نیروی عقل درک کرده است و آنها را به نیرویی می سپرد که اینها را حفظ می کند، به این نیرو، نیروی حافظه می گفتند. به عبارت دیگر، کار حافظه، حفظ مجموعه معلوماتی است که از سه کانال حاصل می آیند. ارسطو، قوّه استذکار را تابع قوّه حافظه می دانست، نه اینکه عین قوه حافظه بداند. استدلالی که وی بر این مدّعا داشت این بود که بسیار اتفاق می افتد چیزی در قوّه حافظه ما وجود دارد ولی به یاد آورده نمی شود، و این نشانگر جدایی «به یاد سپردن» از «به یاد آوردن» است; مثالی که ارسطوییان می زدند این بود که مثلا شما هرچه فکر می کنید نام یکی از دوستان قدیمی خود را به یاد نیاورید، سپس کسی به شمردن نام همکلاسی های

---

۳۹۴. همچنین در این باره ر.ک به: پیاژه، ژان; رشد عقلانی کودک، ترجمه فریدون حقیقی، انتشارات هما وابسته به مرکز انتشارات فاطمی.

۳۹۵. منظور او از دل، همان قلب و به اصطلاح ارسطو غدّه صنوبری شکل است، نه آنچه مراد عرفای ماست.

شما اقدام می کند و می گوید: حسن نبود؟ حسین نبود؟ می گویید نه و همین طور تا می رسد به «نقی» و شما آن را تأیید می کنید. حال، ارسطو می گوید اگر واقعاً در حافظه شما چیزی نبود، چیزی را به یاد نسپرده بودید، از کجا تشخیص دادید که این شخص همان «نقی» بوده است؟ این نشان دهنده اینست که نام «نقی» در حافظه شما بوده است ولی آن را به یاد نمی آوردید. پس جریان «به یاد آوردی» یک امر است و جریان «به یاد سپردن» امر دیگری است. آنچه ما به یاد می سپریم همان «حافظه» است و آنچه به یاد می آوریم، نیرویی است که ما به آن «استذکار» می گوییم؛ پس استذکار از توابع حافظه است. امروزه، وقتی «حافظه» گفته می شود، بیشتر به استذکار توجه داریم تا به یاد سپردن.[۳۹۶]

**۵.** عقل؛ در نظر ارسطو، وجه اشتراک تفکر، استدلال و فهم آن است که این سه، با کلیّات سروکار دارند و هیچ کدام با جزئیات سروکار ندارند. ارسطو می گوید: «تفکر، استدلال و فهم با کلیّات سروکار دارند نه با کیفیّات حسی خاص و اشیای خاص».[۳۹۷] از این رو، ما می بینیم این سه، یک نحوه استقلالی نسبت به عالم خارج دارند، با اینکه ادراکات حسّی ظاهری هیچ گونه استقلالی نسبت به عالم خارج ندارند؛ یعنی تا «سیبی» در خارج واقعاً وجود نداشته باشد نمی توانید بگویید که سیبی، را می بینم ولی حتی اگر سیبی در بیرون وجود نداشته باشد می توانید درباره آن تفکر کنید؛ چرا که «دیدن» ادراک حسّی است و در ادراک حسّی با شیء جزئی خاص سر و کار داریم ولی در «تفکر» با سیب بماهو سیب سروکار داریم، یعنی با سیب کلّی. وی در ادراکات حسی می گفت عضو حاسّ ما برای صورت آن شیء مرئی، مسموع و ... مادّه می شود، مانند همین استدلال را وی در اینجا دارد و می گوید: ما وقتی تفکر می کنیم، ذهن یا عقل ما برای آن صورتی که ما درباره آن تفکر می کنیم مادّه می شود، یعنی به تعبیر خود وی، نسبت ذهن یا عقل به ذوات یا حقایق کلّی، مانند نسبت عضو حسی به کیفیّات حسّی می ماند. همان گونه که به هنگام ادراک حسی، عضو حسّی «مادّه»ای می شود تا «صورت» آن امر حسّی را پذیرا شود؛ به همین ترتیب، به هنگام درک یک امر کلّی «ذهن» یا «عقل»، برای صورت آن امر کلّی مادّه می شود، منتها وی در اینجا یک نکته ای را اضافه می کند که همین نکته سبب شده است که مفسران نظر ارسطو به وی در اینجا نسبت آشفته اندیشی بدهند. یکی از شارحان معروف او، اکونر می گوید: من تاکنون احدی را ندیده ام که این بخش از سخن ارسطو را فهمیده باشد، به طوری که عموماً معتقدند در اینجا اشتباهی رخ داده است. نکته اضافه این است که: وقتی که ذهن یا عقل به یک امر کلّی توجه پیدا می کند، در آنجا که ادراک حسی صورت می گیرد، یعنی وقتی مثلا به آسمان می نگرد، چشم او صورت آبی رنگ آسمان را پیدا می کند ولی مادّه اش را پیدا نمی کند؛ یعنی صورت آبی می تواند دارای دو صورت باشد؟ یا اینکه باید صورت قبلی را از دست بدهد تا بتواند صورت جدید را بپذیرد؟ قطعاً نظر ارسطو دوّمی است، یعنی هنگام نگاه به یک شیء، چشم باید صورت نداشته باشد تا بتواند صورت آن امر مرئی را به خود بپذیرد، ارسطو می گوید: همانند این سخن در مورد التفات ذهن یا عقل به یک امر کلی نیز وجود دارد؛ یعنی ذهن باید بی صورت بشود تا صورت آن امر کلی را در خود بپذیرد، عبارت او این است: ... پس ذهن باید صورت خاصی نداشته باشد تا صورت هرچیز معلومی را دریافت کند». او سپس می گوید: «پس ذهن باید مستقل از بدن باشد». این که ذهن باید مستقل از بدن باشد چه ربطی به این دارد که صورت نباید داشته باشد؟!

---

۳۹۶. برای اطلاع بیشتر ر.ک به: لازار، پل؛ حافظه، ترجمه اسحق لاله زاری.

۳۹۷. درباره نفس، ص۱۲۰.

اگر ذهن مادّه بود و بدن صورت، آنگاه به هنگام ادراک ذهن باید صورتی نداشته باشد و این سخن بدین معنا بود که به هنگام ادراک، ذهن باید از بدن جدا شده باشد، ولی سخن ارسطو تا قبل از این همیشه عکس این بود، یعنی بدن ماده بود و ذهن صورت و لذا این سخن، سخن بی ربطی نسبت به ماقبل به نظر می رسد.

اکونر می گوید: اگر خواسته باشیم سخن ارسطو را تصحیح کنیم باید مطلب را چنین تصویر کنیم که ارسطو معتقد بوده است:

۱. بدن مادّه است و روح صورت آن; ۲. ذهن چیزی است غیر از روح; ۳. ذهن، مادّه است برای بدن; ۴. ولذا بدن برای ذهن صورت می شود; ۵. و با توجه به اینکه این مادّه و صورت غیر از ماده و صورتهای دیگر است، با این فروض می گوییم: ذهن وقتی در حال ادراک نیست، منضّم به بدن است و نسبت مادّه و صورت بین آنها برقرار است، ولی وقتی ذهن در حال ادراک است باید از بدن مفارقت کند تا صورتی نداشته باشد و بتواند صورت آن امر کلّی را دریافت کند. وی در ادامه می گوید: ولی آیا به چنین تصویری می توان قائل بود؟! در اینکه بتوانیم چنین ادراکی را داشته باشیم، شک وجود دارد.

البته به لحاظ فلسفی، این مطلب اهمیت چندانی ندارد، امّا این مطلب را بدین جهت بیان کردیم که علاقه مندان، این آشفتگی را در نوشته های متفکّرانِ خودمان هم تعقیب کنند، این ابهام در سخنان ملاصدرا هم وجود دارد.[۳۹۸] در اینکه این تهافت در کلام ارسطو به چه چیزی مربوط می شود، آیا مربوط به نُسَخ است یا غیر آن، جای بحث است ولی نمی توان ارسطو را به یک چنین خلط عظیمی متّهم نمود.

### عقل فعّال و عقل مُنفعل

ارسطو معتقد است عقل بر دو قسم است: ۱. عقل فعال «active»; ۲. عقل منفعل «Passive»[۳۹۹]. فرق اینها را در این می داند که: عقل منفعل، عقلی است که صاحب معلومات کلیّه می شود، امّا عقل فعّال عقلی است که معلومات را ایجاد می کند. امّا چگونه می تواند یک چیزی، معلومی را ایجاد کند؟ معلوم باید در یک ساحتی از ساحاتِ وجود، وجود داشته باشد تا عقل بتواند بر او احاطه علمی پیدا کند، که ما از این احاطه علمی به ادراک تعبیر می کنیم، این فهم ماست که وی آن را عقل منفعل می نامد، امّا اینکه عقل بتواند معلوماتی را ایجاد کند یعنی چه؟ مگر عقل می تواند مُدرَکی را ایجاد کند؟!

وی برای رفع این استبعاد، مثال «نور» را می زند، می گوید: « ... نور نیز رنگهای بالقوه را رنگ بالفعل می کند، یعنی ایجاد رنگ می کند»; یعنی عقل ما نیز مانند نور است، وی معتقد است که در ظلمت، رنگ بالقوه وجود دارد، وقتی نور بر این اشیایی که در ظلمت قرار گرفته اند می تابد، رنگهای بالقوه آنها، بالفعل می شود; آنگاه نور این رنگهای بالفعل را به ما می رساند، پس نور اوّل یک چیز ناموجود را موجود می کند و سپس به اطلاع ما می رساند. نور، اول موجد غیر خودش است و سپس «مظهر» غیرخودش. عقل فعّال هم چنین است، یعنی ابتدا مدرکاتی را که موجود نیستند به وجود می آورد، آنگاه این مدرک به وجود آورده را به اطلاع من و شما می رساند. حال آن چیزی که این مدرک را به وجود می آورد، عقل فعّال نام دارد، و آن مرحله که این شیء به وجود آورده را به اطلاع من و شما می رساند عقل منفعل نام دارد.

---

۳۹۸. ر.ک به: صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، ج۸.

۳۹۹. ر.ک به: درباره نفس، ص۲۲۵

از زمان ارسطو به این طرف، همه متفکران عقل منفعل را می توانستند قبول کنند، ولی عقل فعّال را خیر، و لذا تفسیرهای مختلفی برای این عقل فعّال کرده اند. در میان این تفسیرهای مختلف دو تفسیر است که در نظر علمای ما و غربیها قابل قبولتر بوده است. یک تفسیر، تفسیری است که توماس آکوئینی آن را ارائه داده است، وی می گوید:

آنچه که وی آن را عقل فعال نام نهاده است، همان چیزی است که در متون دینی و مذهبی ما «روح جاودانه» یا «نفس خالده» نام گرفته است.

تفسیر دوّم از «اسکندر افرودیسی» است. وی یکی از بزرگترین مشائیان بعد از ارسطو است که اهل افرودیس است و در قرن دوّم میلادی زندگی می کرد. یعنی با زمان ارسطو حدود پانصد سال فاصله دارد، ولی از اعاظم فلاسفه مشاء است (البته مشاء قبل از اسلام). وی می گوید: آن چیزی که ارسطو آن را عقل فعّال نام نهاده است، همان چیزی است که ما در دین و مذهب آن را «خدا» نام می نهیم. در میان فیلسوفان اسلامی، فقط «ابن رشد» بود که این رأی را قبول کرد و گفت: همان گونه که اسکندر افرودیسی می گوید، مراد ارسطو از عقل فعال خداست.[۴۰۰] ولی این مطلب لوازمی دارد و از آن جمله اینکه با وحدت خداوند سازگار نیست; یعنی وقتی خداوند یکی باشد، باید عقل فعّال هم یکی باشد و این بدان معناست که ما آدمیان می توانیم دارای عقلهای منفعل جداگانه ای باشیم ولی عقل فعال همه ما یکی باشد، و چون خدا یک موجود بیشتر نیست، باید وحدت شخصی داشته باشد، و این سخن دو لازمه دیگر دارد:

**۱.** کسی نباید بگوید من فکر می کنم، بلکه باید بگوید: «خدا در من فکر می کند»،[۴۰۱] و این مطلبی است که بعدها در غرب طرفدارانی پیدا کرد ولی در میان فیلسوفان اسلامی منزلتی نیافت. ابن رشد می گفت «أنا أتفكّر» غلط است، بلکه باید گفت «اللّه یتفکّر فیّ»، پس در واقع، هیچ کدام از ما تفکر نداریم. این لازمه را در غرب مکتب «خدا اندیشی» یا مکتب «انحصار متفکر در خدا» می نامند. بنابراین، طبق این نظر نسبت دادن تفکر به فرد انسانی «بالعرض والمجاز» است.

**۲.** در نهانخانه دل ما، خدا حضور دارد; بنابراین، هرکه در خود بیشتر تفکر کند بیشتر به خدا نزدیک می شود، چون در بُن وجود ما خدا قرار دارد. هرچه بیشتر در خود فرو رویم، تقرّب الی اللّه پیدا می کنیم و تقرّب الی اللّه از راه تفکر و تأمل در خود به وجود می آید. این نظر از طریق ابن رشد وارد فرهنگ غرب شد، ولی توماس آکوئیناس قدیس از مخالفان این اندیشه است، وی در کتاب نظام الهیّات بحث مفصلی در ردّ رأی اسکندر مطرح کرده است.

برخی از شارحان نظر ارسطو معتقدند دو تفسیر فوق راه را دور کرده اند، بلکه می توان به گونه ای سخن ارسطو را ترسیم نمود که با روانشناسی کنونی هم موافق درآید و احتیاج به چنین فرضهای غریبی هم نباشد. این نظر سوم، اوّلا غرابت دو تفسیر قبل را ندارد، ثانیاً با نظر ارسطو درباره تفکر و استدلال و فهم سازگار است و ثالثاً با یافته های روانشناسیِ ادراک هم سازگار است.

ارسطو می گوید: هرگاه خود ما تولید کننده دلیلی هستیم، در اینجا عقل، فعال است، ولی گاهی خود ما دلیل اقامه نمی کنیم، اینجا عقل منفعل است. پس در اینجا نیز با نیروی ادراک سروکار داریم ولی با نیرویی که نفیاً یا اثباتاً با چیزی سروکار دارد.

---

۴۰۰. اولین بار عقل فعّال به معنای صادر اوّل، توسط فلوطین مطرح شد; او این مطلب را از استاد خودش آمونیوس ساکاس فرا گرفته است. این معنا بعداً به کتابهای فلسفه اسلامی راه پیدا کرد.

۴۰۱. God thinks in me.

این سخن با آنچه ارسطو در باب تفکر و فهم و استدلال می گوید، سازگار است. ارسطو می گوید، برای اینکه به نتیجه ای دست یابیم گاهی یک سیر باطنی نفسانی در درون خود داریم، به این سیر باطنی، «تفکر»[۴۰۲] می گویند.[۴۰۳]

حال ممکن است ما یک گام دیگر برداریم و آن اینکه همان چیزی را که در تفکر به آن دست یافته ایم در قالب منطقی بریزیم، این به قالب در آوردن بیشتر برای ارائه به دیگران است. به این مرحله «استدلال»[۴۰۴] می گوید. تفکر سیر سریع و اجمالی دارد، ولی در مرحله استدلال، این سیر کندتر و تفصیلی تر و واضحتر است؛ مثلا اندیشه حرکت جوهری، در یک لحظه به هنگام تأمل در قرائت آیه ای از قرآن، در فکر و ذهن ملاصدرا رخنه نمود ولی بیست سال طول کشید تا ملاصدرا بتواند برهان بر حرکت جوهری اقامه کند و آن را استدلالی نماید.

مرحله سوم «فهم»[۴۰۵] است. این مرحله برای شخصی است که برهان و دلیل بر او اقامه شده است و او به فهم و نقد آن می پردازد، مثلا امام فخر رازی ناقد خوبی است ولی شخص مستدلی نیست، خودش یک استدلالِ ابتکاری عرضه نمی کند ولی در مقامِ نقد بسیار قوی است. به هر حال، طبق این تفسیر، انسان در مقام استدلال و تفکر، در حقیقت در مقام عقل فعّال است. و هنگام فهم در مقام عقل منفعل است، این تفسیر از اُکونر است.

### اخلاق از دیدگاه ارسطو

ارسطو سه کتاب در باره اخلاق دارد، ولی مهمترین آنها، کتابِ وُسطای اوست که «نیکوماخوس» نام دارد. امروزه، چهار دانش به اخلاق می پردازند و یک بحث اساسی مشترک در همه آنها این است که ما چه موقع به یک گزاره، گزاره اخلاقی می گوییم؟ در پاسخ به این سؤال باید گفت، گزاره ای را گزاره اخلاقی گویند که مسندالیه آن یکی از افعال ارادی ـ اختیاری انسان باشد، امّا «مسند» آن یکی از هفت مفهوم اخلاقی[۴۰۶] می باشد.

اول و دوم: خوب در مقابل بد؛ سوم و چهارم: صواب در مقابل خطا؛ پنجم و ششم: باید در مقابل نباید؛ هفتم: وظیفه. البته باید توجه داشت که هم در باب مسند و هم در باب مسندالیه تشکیکاتی شده است ولی نظر غالب همین است که بیان کردیم. دانشهایی که به گزاره های اخلاقی می پردازند چهار دانش اند که امروزه، کاملا از هم مشخص و منفک اند. آنها عبارتند از:

**۱.** اخلاق توصیفی؛[۴۰۷] اگر درباره یک قوم و یک ملت یا درباره یک مکتب و نظامِ خاص، مانند اخلاق در مکتب هندوئیسم یا اخلاق کنفوسیوس یا درباره یک فرد خاص مانند اخلاقیات ناپلئون یک گزاره اخلاقی بیان شود، بدین نوع گزاره ها، اخلاقِ توصیفی می گویند؛ مثلا: در اسلام، رباخواری بد است؛ در اسلام، طلاق جایز است؛ در ژاپن بعضی از انواع خودکشیها خوب است؛ در میان هندوان خودسوزی زن بر سر جسد شویش امر خوبی است؛ حضرت امام خمینی شخصی متقّی بود.

---

۴۰۲. Thought.

۴۰۳. در هیچ یک از نوشته های ارسطو، تفکر به معنای حرکت از مبادی به طرف مراد و مجهول دیده نشده است و احتمالا این تعریف از کندی فیلسوف اسلامی باشد.

۴۰۴. Reasoning.

۴۰۵. Understanding.

۴۰۶. مراد، مفهوم این الفاظ است و لذا تفاوت نمی کند به چه زبانی به کار برده شود.

۴۰۷. Descriptive morality.

روش این دانش، روش تجربی ـ نقلی (نقلی به معنای تاریخی) می باشد، براساس سنخ ادّعا، تجربی بودن یا نقلی بودن آن فرق می کند. در میان علوم رایج امروزی، پنج علم است که بخشی از مطالعاتشان درباره اخلاق توصیفی است; این علوم عبارتند از:

۱. تاریخ; ۲. جامعه شناسی; ۳. مردم شناسی; ۴. روانشناسی فردی; ۵. روانشناسی اجتماعی. اگر علم را مجموعه گزاره های کلی بدانیم، این قسم اخلاق به این معنا علم نیست.

**۲.** اخلاق هنجاری یا اخلاق دستوری;[۴۰۸] این اخلاق، همین گزاره های اخلاقی را بدون انتساب به چهار دسته قبل(ملت، مکتب، گروهو فردخاص) بیان می کند، یعنی گزاره های اخلاقی را به صورت مطلق بیان می کند و در آن سخن از دعوت به چیزی است; مثلا بیان می کند که: ربا خواری بد است; خدمت به خلق خوب است; و گزاره هایی از این قبیل. وجه تسمیه آن این است که لااقل به نحو ضمنی شخص متکلم برای فرد مخاطب یک نوع دستورالعمل و هنجاری را فراهم می کند.

**۳.** اخلاق تحلیلی[۴۰۹] یا اخلاق نقدی[۴۱۰] یا فرا اخلاق[۴۱۱] یا فلسفه اخلاق[۴۱۲]; این اخلاق، پیشفرضهای اخلاق دوّم را مورد مطالعه قرار می دهد; مثلا یکی از پیشفرضهای گزاره «دروغگویی بد است این است که «دروغگویی یکی از مصادیق مفهوم بد است. مهم این است که بدانیم ما چه موقع حق داریم چیزی را مصداقی برای مفهومی قرار دهیم؟ در این باره باید دانست که موقعی می توانیم چیزی را مصداقِ مفهومی قرار دهیم که خود آن مفهوم برای ما وضوح و روشنی داشته باشد; در اینجا نیز «بد» باید مفهومی روشن برای ما داشته باشد و در اینجا یکی از پیشفرضها این است که مفهوم بد روشن و واضح است. در اخلاق تحلیلی به این مطلب می پردازند که آیا چنین پیشفرضی داریم یا خیر و به طور کلّی، یکی از مهمترین مباحث این علم بررسی و تعریف مفاهیم هفتگانه اخلاقی است.

پیشفرض دیگری که در رابطه با گزاره فوق وجود دارد، این است که معنای «دروغگویی»، یعنی مسندالیه را می داند; البته شکی در این نیست که تعریف مسندالیه ها از تعریف مسندها آسانتر است، ولی نباید این نکته را از نظر دور داشت که در تعریف مسندالیه ها نیز گاهی مشکلاتی وجود دارد.

پیشفرض دیگر این است که «انسان در دروغگویی مختار است»، چنین نیست که جبراً و از روی عدم اختیار دروغگو باشد، پس می توان گفت که وظیفه این شاخه از اخلاق عبارت است از:

۱. کشف پیشفرضها;

۲. سازگاری و عدم سازگاری آنها;

۳. مطابقت و عدم مطابقت آنها با واقع.

این مباحث، به دلیل آنکه از لحاظ رتبه بر اخلاق مقدم است، به آن فرااخلاق و امروزه، بیشتر فلسفه اخلاق می گویند.

---

۴۰۸. Normative morality.

۴۰۹. Analytic.

۴۱۰. Critical.

۴۱۱. Meta. Ethics.

۴۱۲. Philosophy of Morality.

**۴.** پداگوژی = تعلیم و تربیت;[۴۱۳] اخلاق هنجاری مورد قبول کسی قرار می گیرد، لیکن وضع و حال او به گونه ای است که یکسری از این قواعد را نمی تواند انجام دهد، مثلا کسی بگوید قبول دارم که «دروغگویی بد است» یا «ریا بد است»، امّا وضع من به گونه ای است که نمی توانم این صفت را در خودم ریشه کن کنم، شما به من بگویید چه کنم؟ به عبارت دیگر، چگونه از وضع موجود نامطلوب به وضع مطلوبِ ناموجود برسم؟ این شاخه از اخلاق به ارائه «روشها» می پردازد، امّا در اخلاق هنجاری «ارزشها» ارائه می شد.

اینها چهار شاخه در علم اخلاق بودند که ما آنها را مختصراً برشمردیم و توضیحی ارائه نمودیم. امروزه، به اخلاق تحلیلی «فلسفه اخلاق» و به سه شاخه دیگر «علم اخلاق» گفته می شود. این کتابهای اخلاقی رایج در بین ما، مثل جامع السعادات، معراج السعاده، اخلاق محتشمی، احیاء العلوم و کتابهایی از این قبیل همه مزجی هستند از اخلاق هنجاری و پداگوژی، و از فلسفه اخلاق یا اخلاق تحلیلی بحثی نمی کنند.

سخن دیگر اینکه «فلسفه اخلاق» به عنوان یکی از فلسفه های مضاف دو کاربرد دارد و در هر دو، محقق نگاهی بیرونی به مفاهیم اخلاقی دارد; در یک کاربرد فیلسوف اخلاق در پی شیوه تحقیق و ردّ و اثبات گزاره های اخلاقی است و به طور خلاصه از روش شناسی اخلاق، قلمرو گزاره های اخلاقی، منشأ این گزاره ها و مانند آن بحث می شود. در کاربرد دوّم «فلسفه اخلاق» به این معناست که فیلسوف اخلاق از مفاهیم اخلاقی، تحلیل عقلانی ارائه می دهد; مثلا مفهوم «گذشت» یک مفهوم اخلاقی است که توضیح و تعریف و سفارش به آن در حیطه اخلاق است; اما اگر از همین مفهوم «گذشت» تحلیل عقلانی در چگونگی پیدایش آثار روانشناختی و اجتماعی آن و امثال این بحثها ارائه شود، این مباحث در قلمرو «فلسفه اخلاق» به معنای دوّم آن است. این دو کاربرد در باب فلسفه دین و فلسفه تاریخ نیز به کار می رود. نکته قابل توجه در اینجا این است که هر فلسفه مضافی مرادف «معرفت درجه دوم» نیست بلکه هرگاه کلمه فلسفه به علم به معنای رشته علمی (Discipline) اضافه شود، «معرفت درجه دوم» تشکیل می شود و از آنجا که دین، هنر، تاریخ، و اخلاق علم (رشته علمی) نیستند; فلسفه آنها فلسفه مضاف هست ولی معرفت درجه دوّم نیست.

بعد از دانستن مطالب فوق، به اصل بحث برمی گردیم تا ببینیم اصولا اخلاق نیکوماخوس[۴۱۴] چه دانشی است. در اخلاق نیکوماخوس، فلسفه اخلاق وجود دارد; یعنی تحلیل فلسفی و دقیقی در رابطه با موضوعات و مفاهیم اخلاقی به چشم می خورد. اخلاق توصیفی هم در آن وجود دارد که در آن اخلاق یونانیان را بیان نموده است، فضائلی را که مورد قبول یونانیان بوده است برشمرده است. ولی بحثی از پداگوژی در آن وجود ندارد، و از اخلاق هنجاری نیز صورت ضعیفی در بردارد. کتاب نیکوماخوس حاوی مطالب بدآموز و عجیب و غریبی نیز هست، مثلا در جایی به نظر می آید[۴۱۵] در فضیلت تکبّر و قبح فروتنی سخن می گوید، از این رو، در مطالعه این کتاب باید به دو نکته توجّه داشت:

**نکته اوّل**: طرز تلقی یونانیان قدیم از سلوک اخلاقی با طرز تلقّی ما پیروان ادیان ابراهیمی بسیار متفاوت است چرا که یک تفاوت اساسی بین ما و مکتبهای یونان قدیم آن است که این سه دین، انسان خوب را انسانِ مطیع و راضی به اراده تکوینی و

---

۴۱۳. Pedagogly.

۴۱۴. ترجمه های کتاب اخلاق نیکوماخوس عبارتند از:

۱. آقای احمدی که ترجمه دقیقی است ولی تنها پنج کتاب و فصل اوّل این کتاب را ترجمه کرده است.

۲. آقای سیدابوالقاسم پورحسینی، گرچه ترجمه کل کتاب است ولی ترجمه ضعیفی است.

۳ و ۴. الاخلاق النیغوماخیه، دکتر عبدالصبور شاهین و دکتر عبدالعزّنعیم. ترجمه کتاب به زبان عربی و بسیار دقیق است.

۴۱۵. مثلا بخش سوّم از کتاب چهارم ص۱۹۰ و ۱۹۷.

تشریعی الهی می دانند و از نظر ادیان ابراهیمی، معیاری که ما باید خود را با آن وفق دهیم بیرونِ از ما است[۴۱۶]; ولی یونانیان قدیم انسانِ خوب را انسانی می دانستند که مطابق با طبیعت و امیال خود سلوک و مشی می کند. پس کسی از بیرون برای انسان تکلیفی بیان نمی کند و کسی از بیرون، حق فرمانروایی بر او را ندارد و معیار آنها درونی است. طبق ادیان ابراهیمی کسی می تواند در موردی بگوید که نمی دانم وظیفه ام چیست؟ چون اوامر و نواهی خداوند به او نرسیده است ولی طبق نظر دوّم برای شخص هیچگاه تحیّر و سرگردانی به وجود نمی آید و شخص هرگز نمی تواند بگوید نمی دانم وظیفه ام چیست، بلکه در موارد حیرت به طبیعت خویش مراجعه می کند و پاسخ می گیرد.

پس ارسطو و یونانیان دید متدیّنانه ای به اخلاق ندارند; چون اوّلا مشرک بوده اند و ثانیاً بر فرض متدیّن بودن، تدیّن مستلزم این نیست که اخلاق را از دین بگیرند.[۴۱۷]

**نکته دوم**: تمایزی که امروزه بین فرد و جامعه گذاشته می شود در یونان قدیم وجود نداشته است. ما امروزه، هم «تمایز» فرد و جامعه را ارتکازاً می فهمیم و هم اصالت را به فرد می دهیم و جامعه خوب را جامعه ای می دانیم که افراد آن از مواهب و نعماتی برخوردار باشند. علت این مطلب در غرب، یکی رشد و ابداع پروتستانیزم مسیحی در اثر تعلیمات لوتر[۴۱۸] و کالون[۴۱۹] بود که یک پدیده دینی و مذهبی است و اصالت را به فرد می دهد و قائل است افراد باید به سعادت برسند و علت دیگر، گرایش سیاسی و اجتماعی مردم به دموکراسی می باشد. این دو پدیده، سبب رواج و رشد مبنای اصالت فرد در جوامع امروزی شده و دموکراسی به صورت یک تفکر سیاسی حاکم درآمده است. نکته دوّم ما را به توضیح رابطه اخلاق و سیاست از نظر ارسطو می کشاند.

### اخلاق و سیاست

قبل از بیان ارتباط اخلاق و سیاست، ناگزیریم به توضیحی درباره دو دیدگاه درباره اصالت فرد و جامعه، که مبنای تعیین کننده سیاست جوامع هستند، بپردازیم:

هر دیدگاه یا مکتبی که برای رسیدن به آرمان و اهداف مورد نظر خود معتقد است دو دسته را باید فدا کرد، هرچند به اجبار; چنین مکتبی، در حقیقت، جامعه گرا است. این دو دسته عبارتند از مزاحمها، یعنی کسانی که مانع رسیدن به آن اهداف و آرمانها هستند; و دیگر افرادی که باید در راه تحقق آرمان فدا شوند، مثلا اگر در جنگ، افرادی به جبهه نروند، آنها را به اجبار اعزام می کنند; چرا که برای جامعه هدفی قائلند و معتقدند جامعه به هر قیمتی باید به این هدف برسد (البته اگر افرادی هم به انگیزه الهی و دینی به جبهه بروند و شهید شوند، این مسأله دیگری است، ولی به هر حال آن هدف باید محقق شود و افراد فی نفسه اهمیّت ندارند).

در مقابل قائلان به اصالت فرد و در شکل امروزی آن، لیبرالیزم غربی، معتقد است هیچ چیزی بالاتر از «منِ» فرد وجود ندارد و نه مزاحمها و نه فداییان، هیچ کدام نباید کشته شوند بلکه «فرد» باید باقی بماند. اگر به کشوری که قائل به لیبرالیزم

---

۴۱۶. External.

۴۱۷. در اینکه منشأ اخلاق چیست؟ حداقل شش نظر وجود دارد، برای اطلاع بیشتر ر.ک به:

chapter 5, The morality Relative or. Absolute. *For and Against Existentialism,*Paul, Roubiczek;

این مقاله به زبان فارسی و در مجلّه نقد و نظر، شماره سیزده و چهارده، به چاپ رسیده است.

۴۱۸. Martin Luter (۱۵۴۶ ـ ۱۴۸۳) عالم دینی ربانی نهضت اصلاح دین.

۴۱۹. Jean Calvin (۶۴ ـ ۱۵۰۹) عالم دینی فرانسوی و بنیانگذار یکی از شاخه های اصلی مذهب پروتستان.

است، حمله ای شد، به لحاظ اعتقادی می گویند هر کس حاضر است و می تواند به جبهه برود و الاّ اجباری در کار نیست. در اروپا، گروهی به نام «پاسیفیست» (یعنی کسانی که معتقد به صلح کل هستند) وجود دارند که می گویند با کسی جنگ نداریم، به خدمت سربازی هم نمی روند و بر دولتهای خود چنین امری را تحمیل کرده اند. این یک دید افراطی فردگرایانه است. مکتبهای فردگرا و جمع گرا طیفهایی را تشکیل می دهند و درجات مختلفی بین افراط و تفریط دارند. یک سر طیف، عرب جاهلی است که قائل بود اگر کسی از قبیله شما فردی از قبیله ما را کشت، من می توانم هر فردی از قبیله شما را بکشم زیرا یک «کل» تصمیم گرفته است. طرف دیگر طیف، لیبرالیزم غربی است که انسان را فوق ایدئولوژی می داند و معتقد است نباید به خاطر ایدئولوژی، انسانی را فدا کرد، خواه طرفدار آن ایدئولوژی باشد و خواه مخالف آن. امروزه، در میان ما طرفداری از اصالت فرد به صورت یک شکل غالبی و به تعبیری «روح زمانه» درآمده است، و حتی کشورهایی هستند که با اعتقاد به اصالت جمع، در مقام عمل فردگرا هستند.

افلاطون و ارسطو هر دو جمع گرا هستند و لذا در تقسیم کار اجتماعی معتقدند جامعه باید با سازمانی خاص حفظ شود، عدّه ای بخواهند یا نخواهند باید سرباز باشند یا به کار خدماتی تن دهند، زنهای مشترک داشته باشند. مهّم نیست فرد انسانی دارای چه استعدادی است بلکه مهّم این است که در مهندسی اجتماعی،[۴۲۰] افراد در هر موضعی گمارده می شوند، کار خود را به درستی به انجام برسانند. چنین تصویری از جامعه کاملا از کتاب جمهوری و قانون افلاطون قابل استفاده است. ارسطو برده داری را برای جامعه یک آرمان می داند و معتقد است برده داری برای جامعه کاملا ضرورت دارد[۴۲۱] و آنها باید در راه آرمان جامعه فدا شوند. از طرف دیگر، وی معتقد است باید از پیشهوران کار کشید و در عین حال آنها از حقوق اجتماعی باید محروم بمانند، زیرا افرادی که عمر خویش را با کاردستی و اجیری گذرانده اند هیچگاه مجال کسب فضائل را نداشته اند[۴۲۲] و چون چنین مجالی نداشته اند باید از بسیاری از حقوق اجتماعی محروم بمانند. ممکن است بگویید اینها کاردستی را خود انتخاب نکرده بودند و شما حاکمان جامعه بودید که بر آنها تحمیل کردید. در پاسخ می گویند: بله، ما به عهده آنها گذاشتیم ولی این تحمیل، مقتضای مهندسی اجتماعی بود و جامعه باید به غایت قصوای خود برسد. ارسطو در کتاب سیاست فصلی را به این مطلب اختصاص داده است که انسانها اساساً نامساویند. این عدم تساوی در نظر او، فقط در ناحیه استعدادها و موهبتهای طبیعی نیست بلکه در حقوق و ارزشهای اجتماعیِ اعتباری و قراردادی نیز چنین است.[۴۲۳] البته مبنای بسیاری از این تفاوتهای قراردادی، تفاوتهای طبیعی است و بی عدالتی در جایی است که نقشهای قراردادی هماهنگ و دمساز با علائق درونی فرد نباشد؛ مثلا اگر کسی از لحاظ بدنی جنگاور خوبی باشد و در عین حال علاقه به ریاضیات هم داشته باشد، ارسطو می گوید: او باید جنگجو شود و امروزه می گویند: باید ریاضیدان شود؛ به نظر می رسد در این اعتقاد ارسطو نوعی بی عدالتی وجود دارد.

این نظریه که جامعه مطلوبی را در نظر بگیریم و افراد را مطابق اهداف، در جاهای مختلفی قرار دهیم، در دنیای کنونی، نه تنها خریدار ندارد که مخالف هم بسیار دارد و حتی مخالفتهایی که با نظامهای سیاسی مبتنی بر دین می شود براساس

---

۴۲۰. Social Engineering.

۴۲۱. ارسطو؛ سیاست، ترجمه حمید عنایت، ص ۱۱۲ ـ ۱۱۴.

۴۲۲. به مبنای معادله معرفت = فضیلت که مبنای ارسطو و افلاطون است، توجه داشته باشید.

۴۲۳. مراد وی از حقوق اجتماعی، سه حق است ۱. لذایذ جسمانی؛ مانند خوردن، آشامیدن، خواب، سفر و ...؛ ۲. ثروت؛ ۳. حیثیت اجتماعی (ترکیبی است از اشتهار = گمنام نبودن، احترام مردم، موافقت همگان با شخص).

همین مبناست؛ زیرا دین نیز یک جامعه آرمانی تصویر می کند و می گوید باید چنین جامعه ای تحقق یابد، حال برای مثال هرچه افراد کشته شوند، مهّم نیست.

ارسطو در نیکو ماخوس اخلاق را شعبه ای از سیاست می داند، زیرا وقتی بنابراین باشد که غایت قصوای زندگی فرد این باشد که هدفی اجتماعی را برآورده سازد، اخلاق او هم تابع سیاست او خواهد شد. ارسطو می گوید: همه اعمال خوب و عادلانه، موضوع بحث «سیاست مدن» است و بایدها و نبایدهای اخلاقی شعبه ای از سیاست است؛ زیرا همین بایدها و نبایدها در تحقق آن هدف اجتماعی مؤثرند. پس نمی توان به طور مطلق حکم کرد که تک همسری بهتر است یا چند همسری، بلکه باید دید تک همسری یا چند همسری در پی کدامین منظور اجتماع است. کسی که اجتماع او را برای هدفی استخدام کرده است چه بسا برای او تک همسری مفید باشد و برای فرد دیگر با هدفی دیگر چند همسری مطلوب باشد.[۴۲۴] رأی ارسطو در باب همه اخلاقیات بدین قرار است حتی خوبی و بدی راستگویی، در گرو اهداف اجتماعی است. اگر راستگویی در راه تحقق هدف، کارآیی دارد خوب است، لذا اخلاق در نظر او شعبه ای از سیاست محسوب می شود.

### فلسفه اخلاق از دیدگاه ارسطو

ارسطو می گوید: «فرض بر این است که همه تحقیقات و علوم و پیشه ها، غرض خیری را دنبال می کنند و به همین دلیل «خیر» چنین تعریف شده است که خیر غایت همه امور است». به عنوان مثال کسی که درس می خواند تا به دانشگاه راه پیدا کند و از آن طریق حقوقدان شود و در شرکت تجاری برای امرار معاش و رضایت پدر کار کند، به دنبال غایات پی در پی حرکت می کند و هر یک را برای خویش خیر می پندارد. ارسطو معتقد است هر غایتی می تواند در عین اینکه غایت است، وسیله ای برای تحقق غایت دیگر باشد، و لذا تعیین غایت و وسیله، امری نسبی لحاظ می شود. علاوه بر این، ممکن است بعضی از این غایات ابتدا مورد بغض طرف باشد، ولی در عین حال برای رسیدن به هدفهای بعدی وسیله ای محبوب و مطلوب تلقی شود، دانش آموزی که در ابتدا با تنفر زبان انگلیسی را فرا می گیرد یعنی ممکن است بعضی از این غایات متوسط، اوّلا و بالذات مبغوض باشند، ولی ثانیاً و بالعرض چون ما را به چیزهای دیگری می رسانند، محبوب باشند؛ البته این فرض هم امکان دارد که بعضی از اغراض هم اوّلا و بالذات محبوب و مورد توجه باشند و هم ثانیاً و بالعرض، مثل فردی که با علاقه فی نفسه به انگلیسی، آن را برای اهداف مطلوب دیگری یاد می گیرد. در این صورت، می توان گفت که ما گاهی به یک فعل برای خود آن فعل نظر می کنیم و گاه به آن فعل برای امر دیگری نظر می کنیم. در اینجا چهار حالت تصویر می شود: یکی آنکه فعل فی نفسه مطلوب باشد و برای هدفی مطلوب هم به کار گرفته شود؛ دوّم آنکه فعل فی نفسه مبغوض باشد و برای هدفی مبغوض در نظر گرفته شود؛ سوّم: فعل فی نفسه مطلوب است ولی برای هدفی نامطلوب در نظر گرفته شود، مثل فردی که شب امتحان می خوابد و درس نمی خواند، برای او خواب فی نفسه مطلوب است ولی در اینجا غایت مطلوبی ندارد.

چهارم اینکه، فعل فی نفسه مبغوض و منفور است ولی برای هدفی مطلوب انجام می شود، مانند آنکه کسی رشته تحصیلی خود را دوست ندارد ولی به دلیل امرار معاش آن را به انجام می رساند.

ارسطو می گوید: هر فعلی برای تحقق آن باید به غایتی برسد که محبوب و مطلوب فی نفسه باشد وگرنه انگیزه برای فعل از ابتدا در آدمی ساخته نمی شود، جمله معروف ارسطو این است: «انگیزه همه غایات متوسط غایت قصوی است». این

---

۴۲۴. ارسطو؛ نیکوماخوس، بخش سوم، ص۵.

واقعیت که ما دائماً به کارهای مختلف مشغول هستیم، نشانگر آن است که غایت آخری که مطلوب ماست وجود دارد; اگر این سلسله، نهایتی نداشته باشد و غایت قصوایی برای هر فعل در نظر نگیریم به چیزی نمی رسیم که آن چیز را فقط برای خودش بخواهیم. البته، در اینجا تسلسل منطقی به وجود نمی آید ولی در مقام عمل ما برای فعل انگیزه نخواهیم داشت و چون انگیزه در نظر ارسطو همان غایت قصوی است، دلیل بر تحقق فعل هم می شود و رشته اعمال آدمی به انتهایی ختم می شود.

تا اینجا سخنان ارسطو درست است و همه ما قبول داریم، ولی در اینجا ارسطو نکته ای را اضافه می کند که از زمان ارسطو تا به حال این نکته محل بحث بوده است. یعنی ما تا اینجا اثبات کردیم که هر کاری غایت قصوایی دارد، و لازمه این اعمال ما این است که غایات قصوی داشته باشند، عمل x غایت قصوای a را دارد، عمل y غایت قصوای b را دارد و همین طور تا آخر. امّا در اینجا ارسطو می گوید: «غایت قصوای تمام اعمال ما یک چیز است، نه اینکه هر عملی یک غایت قصوای بخصوص داشته باشد، تمام اعمال ما به یک غایت قصوی ختم می شود که آن غایت قصوی سعادت[۴۲۵] است».

حال آیا چنین سخنی صحیح است؟ این یکی از اهم مباحث فلسفه اخلاق است که آیا همه اعمال ما یک غایت قصوی دارند، یا اینکه دارای غایات قصوای جداگانه ای هستند. ارسطو در اینجا نتوانسته است اثبات کند که چرا همه اعمال یک غایت قصوی دارند و بلافاصله به اینکه مصداق این غایت قصوی چیست، می پردازد. می گوید سه نظر در باب مصداق سعادت وجود دارد: ۱. لذّت; مراد لذّت جسمانی و طبیعی است، یعنی کسانی معتقدند مصداق سعادت لذّت است ۲. مفاخر سیاسی; ۳. زندگی قرین با تفکّر و تأمل.

ارسطو می گوید: همه اهل روزگار ما اتفاق دارند که سعادت چیزی بیرون از این سه نیست (همین اتفاق نظر یکی از تفاوتهای تلقی امروزی ما از سعادت با یونانیان است). ارسطو مصداق اوّل و دوّم را همراه با استدلالهای قائلان آن ردّ می کند و استدلال می کند که مصداق سعادت، زندگی قرین با تفکّر و تأمل[۴۲۶] است. وی معتقد است سعادت هرچه باشد باید دارای دو ویژگی باشد، یکی آنکه سعادت باید خیر اعلی باشد (غایت قصوی). یعنی شخص نباید سعادت را برای چیز دیگری بخواهد بلکه سعادت را باید برای خودش بخواهد. دوّم آنکه سعادت باید مستغنی از غیر باشد و به تعبیر امروزی آن، خود بسنده[۴۲۷] باشد.

ممکن است بگویید وقتی سعادت نه به صورت حدّی (تعریف)، و نه به صورت رسمی (توصیف)، بیان نشده است، از کجا می توان فهمید که باید این دو ویژگی را داشته باشد، بخصوص اینکه ارسطو در کل کتاب سعادت را تعریف نکرده است. در اینجا باید به نکته مهمّی در تفکر ارسطو اشاره کرد و آن اینکه ارسطو عموماً الفاظ را با همان بار معنایی که در بین مردم رایج است استفاده می کند و براساس همان معنا مشی می کند و این یکی از نقاط ضعف ارسطوست که بنای فلسفه خویش را بر مفاهیم مبهم عرفی می گذارد. امروزه، مقتضای منش فلسفی این است که ابتدا فیلسوف، مراد خود را از کلماتی که به کار می برد روشن می کند و به مفاهیم کلیدی هر بحثی همان اوّل تصریح کند، تا با معانی عرفی مخلوط نشود; به عنوان مثال، وحدت در فلسفه هیچگاه به معنای عرفی آن نیست. این مرام فلسفی بخصوص با پیدایش فلسفه تحلیلی، قوّت بیشتری پیدا کرده است.

---

۴۲۵. به تعبیر یونانی آن eudomonia است.

۴۲۶. Reflective Contemplation.

۴۲۷. Self. sufficient.

استدلال او بر اینکه مصداقِ سعادت، زندگی قرین با تفکر و تأمل است، این است که چیزی که سعادت آدمی به آن است، نباید امر مشترک بین انسان و حیوانات باشد، بلکه باید امری مختص به انسان باشد. هرگاه فردی از یک نوع را بخواهیم با فرد دیگر از همان نوع مقایسه کنیم باید جهت مقایسه فقط امر اختصاصی آن نوع باشد، حال وی می گوید: جهت مقایسه انسان و سایر حیوانات نمی تواند در امر نباتی مثل تغذیه و تولید مثل و رشد باشد، یعنی سعادت انسانها در این نمی تواند باشد، چرا که سعادت حیوانات و نباتات هم در این هست. سعادت انسان در حس یا حرکت ارادی نیست، بلکه شما باید سعادت انسان را در چیزی بدانید که مختص انسان باشد و آن چیز در نظر ارسطو تفکّر است و هرچیز دیگری غیر از این، در واقع پرداختنِ به امور غیر اختصاصی است و پرداختنِ به امور غیر اختصاصی در نظر وی جایز نیست.

به هر حال، به عبارتی می توان گفت ارسطو برای بیان مطلب از دو تمثیل استفاده کرده است:

**الف:** هر شغلی بی هدف نیست; یعنی نجّار، بقال، دبّاغ و ... از آن جهت که نجّار و بقّال و دبّاغند وظیفه ای دارند و همانطور که از این حیث وظیفه ای دارند، از این حیث که انسان هستند نیز وظیفه ای به عهده دارند. به عبارت دیگر، همانطوری که شغل افراد نمی تواند بی هدف باشد و صاحبان مشاغل در پی هدفی هستند و آن ایجاد خیر و کمال مقرّر است، بشر نیز باید چنین باشد و انسان هم از آن رو که انسان است وظیفه ای خاص خود دارد.

**ب:** چگونه است که اعضای بدن، یعنی چشم، پا، دست و ... آشکارا عهده دار وظیفه ای هستند، بشر نیز علاوه بر اینها وظیفه ای دیگر دارد.

ارسطو پس از بیان دو تمثیل فوق می گوید: پس مصداق آن وظیفه چیست؟ آیا می توان گفت که مصداق این وظیفه خودِ «حیات» (زیستن) است؟ خیر، چرا که این امر هم در حیوانات و هم در نباتات وجود دارد. آیا می تواند مصداق آن «زندگی متناظر با احساس» باشد؟! خیر، چرا که این نوع زندگی در حیوانات هم هست. پس آنچه باقی می ماند زندگی متناظر به عنصر عقلانی; است، یعنی وظیفه انسان زندگی عقلانی است.

در اینجا باید نکاتی را خاطر نشان کنیم:

۱. این دو تمثیل که یکی تمثیل انسان است با اصنافِ انسان و دیگری تمثیل انسان است با اجزای انسان، هر دو تمثیل معیوب است. تمثیل اوّلی معیوب است، چرا که درباره اصناف انسان براساس یک سلسله قراردادها، چنان وظیفه ای وضع شده است; یعنی تعیین وظایف در شغلهای مختلف بالمواضعه است ولی برای انسان که چنین وضعی صورت نگرفته است. پس این قیاس، قیاس مع الفارق است چون در یک طرف، امر مواضعه ای است و در طرف دیگر اینگونه نیست.

امّا در باب تمثیل دوّم باید گفت به چه دلیل اگر اجزای یک شیء هر کدام فعالیت جداگانه ای داشتند، خود آن شیء هم فعالیتی جداگانه دارد؟ اجزای درخت هم هر کدام یک وظیفه و کارکرد خاص دارند ولی این هیچگاه مستلزم آن نیست که کلّ درخت هم دارای وظیفه ای باشد.

۲. بنابر فرض اینکه سعادت انسان در زندگیِ همراه با تفکر و تأمّل عقلانی باشد، آیا هر نوع تفکر عقلانی، سعادت انسان را در پی دارد، یا اینکه تنها بعضی از اقسام آن چنین هستند؟ بعلاوه، اگر سعادت همان تأمل عقلانی است با حُسن اخلاقی چه رابطه ای دارد؟ چه ارتباطی بین زندگی توأم با تفکر عقلانی و تفکر خوب اخلاقی هست؟ به عبارت دیگر، آیا می توان به فرد سعادتمند گفت که وی از لحاظ اخلاقی هم «خوب» است؟ سؤال اوّل از اینجا حاصل می شود که چه بسا انسانهایی مشغول تفکر عقلانی هستند ولی خودشان را سعادتمند نمی دانند، مثل امام فخر رازی، ابن سینا و ...، اگر هر نوع تفکر عقلانی مدّ نظر است چرا اینها خود را سعادتمند نمی دانند؟!

سؤال دوم از آنجا ناشی می شود که کسانی هستند که خود را سعادتمند می دانند ولی ما از لحاظ اخلاقی آنها را «بد» می دانیم.

در باب سؤال اوّل، ارسطو دو شرط را برای تفکّر سعادت زا بیان می کند:

۱. تفکّر باید مادام العمر و همیشگی باشد، فراوانند کسانی که گاه گاهی تفکر می کنند ولی سعادتمند نیستند.

۲. تفکّری سعادت زاست که موافق با «arete» باشد; این کلمه را معمولا به فضیلت ترجمه می کنند ولی باید در این مورد دقت بیشتری نمود. امروزه، هر کار خوب اخلاقی را «فضیلت» و هر کار بد اخلاقی را «رذیلت» می دانند، این مسأله سبب می شود که ما نتوانیم arete را به فضیلت ترجمه کنیم، چون arete یعنی مجموعه فضائلی که یک شیء را فرد خوبی از نوعِ خودش می کند; مثلا اسب فردی است از ماهیت نوعیه اسب که اگر کمر باریک و چُست و چابک و مقاوم در برابر تشنگی باشد، یک فرد خوب از ماهیّت نوعیه اسب است و به آن arete اسب می گویند و به همین جهت است که افلاطون و ارسطو از arete سگ و ... صحبت می کنند ولی آیا به اسب و سگ و چشم و ... می توان «خوب» اخلاقی نسبت داد؟! هرگز. بنابراین ترجمه دقیقتر arete همان art یعنی «هنر» است و در مقابل عیب به کار می رود، ولی در اینجا از روی مسامحهٔ همان فضیلت را به کار می بریم، البته با توجه به اینکه خوب اخلاقی مراد نیست. حال ببینیم مراد وی از این فضیلت چیست؟

ارسطو می گوید: «انسان هم مانند انواع دیگر موجودات، فضیلتهایی دارد و انسان متفکر قرین با فضیلت، سعادتمند است»[۴۲۸] منتها مفهوم فضیلت مشخص نیست، لذا وی به تبیین ماهیت فضیلت می پردازد و می گوید: فضیلت شرط لازمِ سعادت است ولی شرط کافی آن نیست. اینجاست که کلام وی پیچیده می شود، چرا که تاکنون سعادت، تفکر بود ولی الآن یک جزء دیگر به نام فضیلت به آن اضافه کرد. وی می گوید در انسان دو دسته فضیلت وجود دارد:[۴۲۹]

۱. فضیلت عقلانی;

۲. فضیلت اخلاقی.

فضیلت عقلانی ناظر به جزء عقلانی نفس آدمی است ولی فضیلت اخلاقی مربوط به جزء غیر عقلانی نفس است. یعنی جزء غیر عقلانی، منشأ فضیلت اخلاقی است و همچنین منشأ میلها (گرایشها) و سوائق (انگیزه ها) دیگر نیز می باشد. انگیزه ها در استخدام گرایشها هستند، یعنی مثلا میل جنسی است که انگیزه ازدواج را ایجاد می کند. وی ابتدا بحث فضائل اخلاقی را مطرح می کند و می گوید:

فضائل عقلانی از راه تعلیم به دست می آیند و فضائل اخلاقی از راه عادات. پس هیچ کدام طبعی و طبیعی نیستند، ذاتی و فطری هم نیستند، بلکه هر دو اکتسابی هستند، به تعبیر دیگر هیچ کدام آمیختنی نیستند بلکه آموختنی اند. امّا در باره اینکه چرا فضائل اخلاقی فطری نیستند وی دو دلیل اقامه می کند:

■ دلیل اوّل: اگر چیزی فطری باشد، با عادات نمی توان خلافِ آن را به او القا کرد، مثلا، میل طبعی سنگ، حرکت به سوی پایین است و هرگز نمی توان آن را به صعود عادت داد، در حالی که بسیاری از میلها و فضائل را می توان با عادات تغییر داد و همین، دلیل بر این است که اخلاقیات نظری نیست.

---

۴۲۸. نیکو ماخوس، ص۲۷.

۴۲۹. در اینجا باید دقت کرد که ارسطو فضیلت را جزئی از سعادت می داند یا امری خارج از سعادت.

■ دلیل دوّم: چیزهایی که فطری اند هیچوقت در اثر تکرار عمل حاصل نمی آیند، مثلا بینایی یک امر فطری است و یک کور حتی اگر هزاران بار تکرار کند برای او بینایی حاصل نمی شود، در صورتی که فضائل اخلاقی با به کار بستن و عمل کردن، تقویت یا تضعیف می شوند. کلیه فطریات ابتدا بالقوّه اند و سپس به صورت بالفعل درمی آیند ولی فضائل اخلاقی چنین نیستند.

امّا چرا فضائل اخلاقی با عادات به دست می آیند و نه با تعلیم؟ وی در این باره می گوید: علّت این مطلب آن است که تعلیم از راه گفتار حاصل می آید ولی عادات غالباً ناآگاهانه صورت می گیرد. دلیل دوم او یک مقایسه لغوی است؛ می گوید: اخلاق به یونانی Ethike[۴۳۰] از کلمه Ethos به معنای عادت گرفته شده است، پس اخلاق امری عادی است. باید توجه داشت که این استدلال در حقیقت خطایی بیش نیست، خطایی که در بسیاری از مباحث فلسفی و کلامی هم آن را می بینیم. خطا اینجاست که در حقیقت یابی و فهم معنای یک کلمه از ریشه یابی لغوی کمک گرفته می شود، در حالی که نامگذاریها و ریشه یابیها، تصور واضع لغت را از آن شیء خارجی نشان می دهد و برای پی بردن به حقیقت یک شیء نباید سراغ معنای لغوی آن شیء رفت؛ مثلا برای اینکه بدانند حقیقت «جنّ» یعنی چه، سراغ معنای لغوی آن می روند و می گویند از ج ن ن گرفته شده است که به معنای پوشیدگی می باشد و برای اثبات اینکه «جنّ» هم غیرقابل دیدن است می گویند به دلیل آنکه از مادّه فوق گرفته شده، غیرقابل دیدن است. این یک خطا بیش نیست؛ البته این نکته قابل انکار نیست که ربطی بین ریشه لغت و این معنا در ذهن واضع لغت بوده است، ولی اینکه بخواهیم از راه وضع لغوی و لغت، حقیقت یک شیء و کُنه آن را درک کنیم، این خطایی بیش نیست و ارسطو نیز این خطا را مرتکب شده است. از این قبیل اشتباه در بین معارف ما وجود دارد، مانند آنکه می گویند: «انسان» از اُنس گرفته شده و این نشان می دهد که «انسان» به طور طبیعی با دیگران انس می گیرد، یا «انسان» از نسیان گرفته شده است و فراموشی در طبیعت او وجود دارد؛ یا حواء از حیوة گرفته شده است و لذا نشان می دهد که زن نقش اساسی تری در حیات دارد.

پس ارسطو معتقد شد که در تعلیمْ فضائل عقلانی می آموزیم ولی فضائل اخلاقی از راه عادت به دست می آیند. او معتقد است عادت دادن مردم به اخلاق از دو طریق ممکن است؛ یکی از راه نهاد آموزش و پرورش و دیگری از راه نهاد قانونگذاری.

مراد ارسطو از نهاد آموزش و پرورش، تعلیم و تعلّمی که امروزه وجود دارد نیست، چرا که اگر مراد وی همانی باشد که امروزه فهم می شود، سخن وی متناقض با حرفی می شود که قبلا می گفت؛ یعنی فضائل اخلاقی آموختنی نیستند و از راه تعلیم و تعلّم حاصل نمی شوند. در این جا مراد از آموزش و پرورش همان چیزی است که جامعه شناسان به آن «نهاد آموزش و پرورش» می گویند. مراد از نهاد آموزش و پرورش، همه مراکزی است که از درون جامعه مطلبی را به ما القا می کنند، رادیو، تلویزیون، روزنامه ها و مطبوعات و ... تمامی اینها نهاد آموزش و پرورش را تشکیل می دهند و با اینکه هیچ کدام معلّم رسمی نیستند، ولی تحت تأثیر همین هاست که ما به امری معتاد و مأنوس می شویم و از امری متنفّر و منزجر می شویم.

نهاد دیگر، نهاد قانونگذاری است که در عادت دادن مردم نقش بسزایی دارد. فرق آن با نهاد آموزش و پرورش در این است که در نهاد آموزش و پرورش ما از طریق «باوراندن» به مردم چیزی را القا می کنیم، ولی در نهاد قانونگذاری از طریق

---

۴۳۰. Ethics.

«بازداشتن» یا «واداشتن» استفاده می کنیم. به تعبیر راسل، ما در آموزش و پرورش از نیروی «باوراندن» استفاده می کنیم و در قانونگذاری از نیروی بازداشتن یا واداشتن؛ یعنی برتراندراسل معتقد بود که سه نیرو در این امر مهمند یکی نیروی باوراننده، یعنی نیرویی که به مردم بباوراند که این کار خوب است و آن را انجام دهید، یا به مردم بباوراند که این کار بد است و آن را انجام ندهید، به مجموعه این نیرو «نهاد آموزش و پرورش» می گویند.

حال اگر خواسته باشیم به مردم بباورانیم که مثلا حجاب خوب است پس انجام دهید یا فلان کار بد است پس ترک کنید، باید توجه داشت که همه مردم تحت تأثیر آن قرار نمی گیرند، حتی اگر کل اجزای نهاد آموزش و پرورش به کار گرفته شوند. بله، می توان اکثریتی از مردم را واقعاً به حسن حجاب و قبح بی حجابی باوراند، ولی برای اقلیتی از مردم این نیرو کارساز نیست. راسل می گفت برای این اقلیت ابتدا باید «نیروهای انگیزاننده» را به کار گرفت. مراد وی از نیروهای انگیزاننده، نیروهایی هستند که گرچه طرف باور به حسن امری ندارد ولی چنان کنید که تشویق به آن شود. به عنوان مثال، گفته شود که در ترفیع اداری، متصّف به آن وصف بودن نقش دارد. اینجا نیروهای انگیزاننده به کار آمده است و نیروهای انگیزاننده همیشه مکانیزم تشویقی دارند.

اما باز هم ممکن است اقلیتی ناچیز وجود داشته باشند که نیروی باوراننده و نیروی انگیزاننده در ایشان مؤثر نباشد. در اینجا باید از نیروی وادارنده استفاده نمود، نیروی وادارنده نیرویی است که شخص را مثلا جریمه می کند، اینجاست که مسأله دادگاهها و قوانین قضایی و جزایی و غیره پیش می آید. راسل معتقد بود که اگر سیاستمداران بخواهند موفّق باشند، باید اولا هر سه نیرو را به کار بگیرند و ثانیاً ترتیب به کار گرفتن آنها هم به گونه ای باشد که اوّل نیروهای باوراننده، بعد نیروهای انگیزاننده و سپس نیروهای بازدارنده باشند؛ یعنی مکانیزمهای توبیخی و قضایی و جزایی.

واقعیت هم همین است، اگر بخواهیم در زمینه های مدّ نظرمان موفق باشیم باید از این سه راه وارد شویم نه اینکه یکی یا دو تا از این راهها را به کار گیریم و بقیه را فراموش کنیم. حال برگردیم به سخن ارسطو، آنچه که راسل از آن به نیروی «باوراننده» تعبیر می کند، ارسطو به آن نهاد آموزش و پرورش می گوید، و مجموعه آنچه را که راسل آنها را نیروی انگیزاننده و وادارنده می نامید، ارسطو نهاد قانونگذاری می نامد و معتقد است از دست به دست هم دادن این دو نهاد است که یک عادت اخلاقی خوب در مردم راسخ می شود یا اینکه عادت بدی از آنها زدوده می شود.

نکته دیگری که ارسطو بیان می کند این است که ما انسانها از طریق انجام کارهای خوب، خوب می شویم و از طریق انجام کارهای بد، می شویم؛ یعنی شخص x از طریق انجام کارهای خوب است که متّصف به انسانِ خوب می شود، یا از طریق انجام کارهای بد است که متصف به انسان بد می شود.

معنای سخن فوق این است که آنکه اولا و بالذات متصف به حسن و قبح می شود، «افعال آدمیان» است و به تبع افعال است که کننده افعال هم متصّف به حسن و قبح می شود. امّا با این همه، وی می گوید: صِرف اینکه انسان کار خوب را انجام دهد، وی را خوب نمی کند، بلکه این کار خوب سه ویژگی باید داشته باشد تا وی را خوب کند، و به همین ترتیب در کار بد هم سه شرط وجود دارد. این سخن را به این دلیل مطرح می کند که اشکالی را متوجه نظر خود می بیند، اشکال ناشی از این است که وی می گفت: انسان با انجام کارهای خوب، خوب می شود و با انجام کارهای بد، بد می شود. ممکن است کسی به ارسطو اشکال کند و بگوید درست عکس سخن شما صادق است؛ یعنی انسان از آن رو که خوب است کارهای خوب انجام می دهد و از آن رو که بد است کارهای بد را انجام می دهد. حال آیا این مخالف، دلیلی هم بر سخن خود دارد؟ ارسطو مثالی می زند و می گوید بله مخالف من دلیل هم می آورد و می گوید انسانی که موسیقیدان است کاری که انجام

می دهد یک کار موسیقایی است، یعنی چنین نیست که انسان اوّل موسیقی بنوازد و به خاطر نواختن موسیقی او را موسیقیدان بدانیم، بلکه انسان چون موسیقیدان است، آنچه می نوازد یک قطعه موسیقی به حساب می آید. اینجا در ابتدا به نظر می آید که حق با مخالف ارسطو باشد.

مثال دیگری ارسطو می زند: انسان اوّل باید دستور زبان بداند، تا در نتیجه جمله ای که از دهانِ او خارج می شود، طبق موازین دستور زبان باشد، نه اینکه اوّل انسان طبق موازینِ دستور زبان سخن بگوید تا دستور زبان دان شود. این دو مثال، مثالی است که ارسطو خودش در دهان مستشکل می گذارد و می گوید حال که در موسیقی و ادبیّات وضع چنان است که برشمردیم، چرا در مورد انسان اخلاقی هم وضع از این قرار نباشد؟ پس در باب انسانِ اخلاقی هم باید گفت: اوّل انسان از لحاظ اخلاقی خوب می شود، و سپس اگر فعلی از او صادر شد، فعلِ او خوب خواهد بود یا اوّل انسان از لحاظ اخلاقی بد می شود، آنگاه اگر فعلی از او سرزد به آن فعل بد می گوییم.

ارسطو در جواب می گوید: حتی صرف اینکه انسانی یک کار خوب را انجام دهد خوب نمی شود، بلکه برای اینکه خوب شود، سه شرط لازم است.[431] وی می گوید: اگر افعالی که مطابق با فضیلتند صورت خاصی داشته باشند، باز نمی توانیم آنها را تنها به خاطر صورت خاصشان فضیلت آمیز و مثلا عادلانه یا منصفانه بدانیم، زیرا در اینجا فاعل هم باید دارای شرایط خاصی باشد تا اعمال او فضیلت آمیز تلقی شود; یکی اینکه فاعل بداند چه می کند، یعنی علم به فعل خود داشته باشد و بنابراین اگر از کسی کار خوبی به صورت ناآگاهانه صادر شد، باعث خوب شدن او نمی شود. دوّم اینکه افعال را به اراده خود و به خاطر خود آنها برگزیند. سوّم اینکه افعال او ناشی از شخصیتی ثابت و تغییرناپذیر باشد. اگر آدمی یکبار سخاوت نشان دهد یا گاهی کاری را انجام دهد که خوب باشد، این سبب خوب شدن او نمی شود و به همین ترتیب کارهای بدی که گاه گاهی از شخص سر می زند، سبب بد شدن او نمی شود.

در باب این منش ثابت نکته ای را باید بیان کنیم: شما چه قضاوتی در باره آدمی می کنید که هر وقت می خواهد به دیگران انفاقی کند، با خود دائماً در ستیز است، و برای انفاق به فقیر باید بسیار با نفس خویش مبارزه کند، و آدمی که بالذّت هرچه تمامتر انفاق می کند؟ این دو انسان از لحاظ اخلاقی، کدامیک کارشان فضیلت آمیزتر است؟ آدمی که این همه وسوسه مخالفِ انفاق در او وجود دارد، و موفّق می شود برخلاف این انگیزه ها عمل کند و بر تمامِ وسوسه ها و انگیزه های درونی غالب شود و انفاق کند; ولی نه به سهولت بلکه با صعوبت، و نه بالذّت بلکه بابی میلی والم، اینک این انسان را با آن دیگری که به صورت جبلّی دست و دل باز است مقایسه کنید; یعنی از یک پدر و مادر سخی ای به دنیا آمده است و به سهولت هرچه تمامتر و با لذت هرچه تمامتر انفاق می کند، از لحاظ اخلاقی عمل کدام یک از ارزشمندتر است؟

مقتضای سخن ارسطو این است که دوّمی ارزشمندتر است، چون یک منش ثابت پیدا کرده است و عمل او از سرشت او سرچشمه می گیرد، یعنی شرط سوّم را هم واجد شده است، ولی بعضی از فیلسوفان اخلاق گفته اند که عمل شخص اوّلی از لحاظ اخلاقی ارزشمندتر است چون برای انجامِ این عمل اخلاقی جدّ و جهد زیادی کرد و بنابراین عمل او ارزشمندتر است. تفاوت این دو معنا در آنجا حاصل می آید که انسان از طریق ژنتیک و وراثت یک سلسله خصائص خوب را به ارث برده باشد، در این صورت، کسی که مثلا پدر و مادر شجاعی دارد، از اوّل دلیر به دنیا آمده است، یا مثلا کسی که پدر و مادر متواضع و فروتنی دارد و از اوّل فروتن بار آمده است، این چنین شخصی از اوّل کارها را با صعوبت انجام نمی دهد، بلکه

---

۴۳۱. نیکوماخوس، ص۳۶.

این حسنات را با سهولت و لذّت انجام می دهد، حال طبق نظر ارسطو باید گفت کار او ارزشمندتر است از کار شخصی که از یک پدر و مادر بخیل به دنیا آمده است ولی با این هوی و هوس درونی مقابله می کند و با صعوبت و الم سعی می کند انفاق کند. به نظر من و شما باید کار شخص دوّمی ارزشمندتر باشد از کار کسی که از لحاظ ژنتیکی سخی است; البته این چیزی است که در بادی نظر به ذهن ما می آید و قصد آن را نداریم که بگوییم آیا چنین نظری درست است یا نه، امّا ارسطو خلاف آن را معتقد است. بحث ما بر سر افعال است نه بر سر شخصیتها و گرنه اگر بحث را روی شخصیت ها ببریم، شخصیت فردی که از لحاظ ژنتیکی کاری را انجام می دهد، شخصیت با ارزشتری است. سیدبن طاووس در کشف المحجۀ خطاب به فرزند خود محمد می گوید: اگر جهان و همه آنچه در آن است در دستِ راستِ من باشد، من همه را می بخشم، آنهم چنان می بخشم که دست چپم اصلا نه از آمدنِ دنیا در دست راست و نه از رفتن آن، مطلّع نشود، این یعنی چنان منش و شخصیتی پیدا کرده ام که همه جهان اگر در دست من باشد می بخشم و این بخشیدن اندکی خلجان در من ایجاد نمی کند که این من بودم که انجام دادم، نه برای آمدن به جهان شاد شده ام و نه برای رفتنش ناشاد و نه برای این بخشیدنی که کرده ام مبتهج شده ام، چنین شخصیتی باید بسیار شخصیت عظیمی باشد.

اما یک نکته به نفع ارسطو وجود دارد و آن اینکه: شکی نیست در اینکه انسان، یکروزه انسانِ خوبی نمی شود، و بنابراین اگر بخواهیم انسانِ خوبی شویم، باید یک منش ثابت و تغییر ناپذیری پیدا کنیم. اینکه یکروزه انسان، انسانِ خوبی شود، این یک ادّعای نادرستی است.

در اینجا از بحث ارسطو قدری فاصله می گیرم و نکته ای را از لحاظ اخلاقی بیان می کنم، البته نه اینکه معلّم اخلاق باشم، بلکه می خواهم به یک مطلب از روانشناسی اخلاقی بپردازم. ممکن است در ابتدا این سخن برای شما غیرقابل قبول باشد ولی اگر در آن مداقّه کنید می بینید که سخن درستی است. فرض کنید آدمی باشد که مثلا در شبانه روز هزار عمل قبیح از او صادر می شود; حال اگر تصمیم بگیرد و بگوید از فردا صبح ـ سپیده دم ـ می خواهم سعی کنم تمام رذائل فوق را از خود دور کنم، او یک نیم ساعتی، یک ساعتی، چند ساعتی سر این قراری که با خود گذاشته است، پایبند می ماند; ولی آیا چنین آدمی واقعاً می تواند سر عهد خود پایبند بماند؟ ممکن است بعد از چند ساعتی کم کم همان کارها از او صادر شود. در این صورت می گوید: برنامه امروزمان که بهم خورد و موفق نبودیم، ان شاءالله از فردا صبح این کار را انجام می دهم، امروزم را مثل روزهای سابقم می گذرانم و با خود عهد می بندم که از فردا صبح رذائل را کنار بگذارم; فردا صبح نیز چند ساعتی موفق است و دوباره عهد را می شکند و همین طور روزهای دیگر. بعد که این تجربه او در روزها شکست خورد، با خود عهد می بندد که ان شاءالله از شب جمعه آینده تا هفته بعدی رذائل را ترک کند یا از سحرگاه جمعه آینده دست از کارهای بد بکشد! مدّتی قرارهای اینچنینی می بندد و باز شکست می خورد، کم کم برنامه هفتگی هم که شکست خورد با خود عهد می بندد که از اول ماه آینده رذائل را ترک کند و این قرار هم به همان سرنوشت قبلی ها دچار می شود. توجه کنید که در این سیر دائماً فاصله ها زیادتر می شد و بعد می گوید: ان شاءالله از شب قدر ماه رمضان به خود صفایی می دهم و سعی می کنم از فردای شب قدر دیگر گرد رذائل نروم ولی باز شکست می خورد. می دانید رمز شکستهای فوق در چیست؟ رمز شکست در این است که ساختار جسمانی و نفسانی آدمی که با روز هزار فقره معصیت عادت کرده است، نمی تواند از فردا صبح یا از ماه آینده این هزار معصیت و رذیلت را به یکباره ترک کند. یک مثالی را از یکی از متفکران ایتالیایی به نام

«ایتالوواسو» در کتاب وجدان زنو[۴۳۲] می آوریم; البته کتاب یک رمان است، ولی در فصل اوّل آن کتاب این مثال را خوب تصویر کرده است.

فرض کنید کسی به کشیدن هفتاد سیگار در روز معتاد است، او اگر با خود قرار بگذارد که از فردا دیگر سیگار نکشد، فقط چند ساعتی موفق به این کار خواهد شد، چون ساختار جسمانی او به چنین امری عادت کرده است. چنین فردی با چنان قول و قراری، اگر دهها سال هم تصمیم به ترک سیگار داشته باشد، موفق نخواهد شد، چون تصمیمی خلاف واقع گرفته است (موارد نادر را کنار بگذارید). بهترین راه ترک سیگار برای چنین شخصی این است که بگوید از فردا روزی شصت و نه سیگار می کشم و ساختار بدنی هم که به هفتاد سیگار عادت کرده است با شصت و نه سیگار نیز می تواند سر کند و بعد بگوید از فردا شصت و هشت سیگار خواهم کشید. این روش، به ترک سیگار در نهایت منجر خواهد شد. رذائل اخلاقی ما درست مانند همین سیگار کشیدن است. کسی که روزی دهها بار معصیت می کند، یکباره نمی تواند همه را ترک گوید و اگر چنین تصمیمی هم بگیرد، دچار همان عهد شکستنهای متوالی می شود و بعد از مدّتی تصمیم به ترک گناه هم از وجود او رخت برمی بندد و گویا نیروی استهزا کننده ای در وجود او، شخصیّت جدّی او را به مسخره می گیرد. اقتضای واقع بینی آن است که ما اندیشه ترک یکبارگی گناه را فراموش کنیم که این هم از کید شیطان است. اگر تصمیم بگیرد از فردا کمتر گناه کند، به نظر می آید شیطان از چنین تصمیمی ناراحت می شود چون می داند چنین تصمیمی، عملی خواهد بود. مطلق طلبی از شگردهای شیطان است چون می داند که ما هرگز به آن مقصود مطلق نخواهیم رسید. شاید معنای تسویف که در بعضی دعاهای ائمه علیهم السلام هم آمده است، همین باشد. در دعای ابوحمزه ثمالی از امام سجاد(ع) می خوانیم: «فقد افنیت بالتسویف والآمال عمری». یعنی، عمرم را با آرزوها و فردا گفتنها از بین بردم.

ارسطو این نکته را متوجه شده بود و معتقد بود ترک رذیلت را نباید شعار خودمان قرار دهیم، بلکه باید کمتر کردنِ رذائل را شعار خویش قرار دهیم و این سخن صحیحی است. در جوانی سعی کنید خودتان را این چنین بار بیاورید که در پِی کمتر کردن گناهان خویش باشید.

به اصل بحث برمی گردیم، بحث اصلی این است که اصولا کار خوب چه فرقی با کار بد دارد؟ ارسطو در باب تمییز میان کار خوب و کار بد دو بحث عمده را پیش کشیده است; یکی بحث حد وسط و دیگری بحث فضیلت عقلانی.

■ **حد وسط:** در کتابهای روانشناسی، اخلاق و ... بسیار دیده ایم که گفته شد. ارسطو قائل به حدّ وسط بوده است، یعنی در هر مورد می گفته است که حدّ افراط رذیلت است، حدّ تفریط هم رذیلت است، و حد وسط مطلوب است. گاهی هم حدیثی را به پیامبر اکرم(ص) نسبت می دهند که فرموده اند: خیر الامور اوسطها، که البته اگر حدیث هم باشد باید بدین صورت باشد که خیر الامور اوساطها، و گفته می شود که این حدیث بسیار به نظر ارسطو نزدیک است; به این نظریه، نظریه «حد وسط» گفته می شود. طبق این نظریه، اگر چیزی در طرف افراط یا در طرف تفریط باشد رذیلت است ولی اگر در میانه افراط و تفریط باشد، فضیلت است، مثلا شجاعت در نظر وی فضیلت است چون میان جُبن و تهّور (گستاخی و بی باکی) قرار می گیرد. مسأله ای که در اینجا وجود دارد. این است که او می گوید: ما باید در این نظریه حد وسط دقت کنیم و خوب آن را بفهمیم، ما یک حد وسط فی نفسه داریم و یک حد وسط در ارتباط با ما.[۴۳۳]

۴۳۲. این کتاب توسط مرتضی کلانتریان به فارسی ترجمه شده است.

۴۳۳. نیکوماخوس، ص ۳۹.

او می گوید: مرادم از حد وسط، حد وسط فی نفسه نیست، بلکه مراد حد وسطِ در ارتباط با ماست؛ یعنی در هر چیز متصل و تقسیم پذیر، امکان اخذ مقدار کمتر یا بیشتر یا مساوی وجود دارد و این یا نسبت به خود موضوع است و یا به لحاظ ارتباط با ماست. مقدار مساوی حد وسطِ میان زیادی و کمی است؛ یعنی نقطه متساوی البُعد نسبت به طرفین و منحصر به فرد است؛ مثلا (مثال از خود اوست) اگر عدد ده را زیاد و عدد دو را کم فرض کنیم، شش عدد وسط است، چون شش همان مقدار از دو زیادتر است که از ده کمتر است؛ (یعنی ۱۲=۲+۱۰ و سپس تقسیم بر دو می کنیم) این حد وسط بر حسب نسبت عددی است، اما حد وسط به لحاظ ارتباط با ما اینطور نیست، مثلا هرگاه خوردن سه کیلو غذا در روز برای شخص معینی زیاد و یک و نیم کیلو کم باشد، حال اگر بخواهیم حد وسط فی نفسه را در نظر بگیریم، باید این شخص دو کیلو و ۲۵۰گرم کیلو غذا بخورد (گرچه خود ارسطو در حساب اشتباه کرده و دو کیلو را حد وسط گرفته است)؛ کسی که نمی تواند حد وسط فی نفسه را در نظر بگیرد و برای او دستور دو کیلو غذا صادر کند، چون ممکن است دو کیلو هم برای خورنده زیاد یا کم باشد، کم است برای ویدو (پهلوان معروف یونان قدیم)، و زیاد است برای کسی که تازه به ورزش کشتی پرداخته است؛ پس حد وسط فی نفسه در اینجا درست نیست، بلکه باید حد وسط در ارتباط با ما را در نظر گرفت، یعنی چه بسا یک کیلو و ۷۵۰ گرم کیلو برای شخصی  که سه کیلو برایش زیاد و یک و نیم کیلو کم است بسنده باشد. بنابراین مراد ارسطو از حد وسط، حد وسط فی نفسه نیست بلکه حد وسط در ارتباط با ماست.

مراد از حد وسط چیست؟ ارسطو می گوید: مرادم از حدّ وسط این است که هر میل طبیعی که در ما هست، نه افسارگسیخته اش کنید و نه آن را سرکوب کنید. قبلا گفتیم ما نسبت به گرایشهای طبیعی ای که درون ماست، چهار راه را می توانیم در پیش بگیریم:

۱. ارضای میلهای طبیعی (مثلا میل به خوردن را آنچنان ارضا کنیم و آنقدر بخوریم که دیگر میلی به غذا نداشته باشیم)؛
۲. سرکوب میلهای طبیعی (یعنی جلو میل طبیعی را کاملا بگیریم، نخوابیم، نخوریم و ...)؛
۳. افسار گسیختگی میلهای طبیعی (یعنی بیش از مقدار ارضا به یک میل طبیعی میدان بدهیم؛ به تعبیر دیگر، اِعمال کردن یک میل به صورتی که اعمال میلهای دیگر را تحت الشعاع قرار دهد)؛
۴. تصعید، یعنی هدایت میل به طرف یک میل متعالیتر.

از لحاظ روانشناسی حالت دوّم و سوّم (سرکوبی و افسار گسیختگی) مخرّب است. در باب دسته اول همه روانشناسان می گویند سازنده است و کار خوبی است، امّا در باب دسته چهارم، یعنی تصعید اختلاف نظر دارند. ارسطو به گونه ای حرف می زند که گویا می خواهد بگوید سرکوبی درست نیست، جانب افراط است. افسار گسیختگی هم جانب تفریط است و ارضا کار خوبی است و حد وسط این دو را با این لفظ بیان می کند که ما باید هر میل طبیعی را در یک حد وسطی ارضا کنیم. در اینجاست که نظر ارسطو با بعضی از نظراتی که بعد از ارسطو پدید آمد، تفاوت دارد، مثلا در مسیحیت، بعضی از فِرق و نحل مسیحی انسان را به یک ریاضت بیش از حد توصیه می کردند که اگر این نظر را بخواهیم با یکی از چهار تعبیر فوق بیان کنیم باید از مقوله سرکوبی بدانیم و واقعاً افراد را به این سرکوبی دعوت می کردند، مثلا عزوبت را مقدس می دانستند و ازدواج را شرّ اجباری می دانند.

امّا اندیشه حد وسط از کجا به ذهن ارسطو رسیده است، در باب منشأ این نظر دو چیز گفته شده است: یکی اینکه گفته اند روحیه یونانیان قدیم روحیه ای بوده است که افراط را در هیچ جنبه ای نمی پذیرفتند (افراط در هر دو سو)، و اشاره می کنند به ضرب المثلی که به یک حکیم یونانی قدیم نسبت داده شده است. این ضرب المثل در زبان یونانی مقبول

بوده است که: هیچ چیزی را بیش از حدّ نه;[۴۳۴] برخلاف روحیه ای که در برخی از غیر یونانیان و علی الخصوص در این زمانهای اخیر وجود دارد که گفته می شود: بعضی چیزها است که زیاد آن هم هیچ قبحی ندارد. گفته اند این سخن ارسطو بازتاب روحیه یونانیانِ قدیم بوده است. نظر دوّمی را نیز گفته اند: پزشکی، یونانی، در حدود سیصد سال قبل از ارسطو، نظریه ای در باب سلامت و مرض بدن عرضه کرده است و این رأی منشأ این نظر ارسطو شده است. او می گفت: بدن مجموعه ای است از یک سلسله قوا (نیروها)؛ وقتی بدن سالم است که این قوا و نیروها در تعادل مطلق به سر ببرند، و مرض وقتی وارد بدن می شود که یکی از قوا بر دیگری غالب و قاهر شود; این همان نظریه ای است که بعدها به نظریه طبایع چهارگانه[۴۳۵] منجر شد. ابن سینا در قانون و عموم حکیمان قدیم ما این نظریه را قبول داشتند، سعدی می گوید: چهار طبع مخالف سرکش / چند روزی بُوند با هم خش / چون یکی ز آن دگر شود غالب / جان شیرین برآید از قالب. منتها آن پزشک این قوا را چهار عدد ندانسته بود و بیشتر می دانست. به هر حال کسانی گفته اند چون ارسطو خود یک طبیب حاذقی بوده است و طبعاً با این رأی که حدود سه قرن قبل از او گفته شده بود، آشنایی داشته است، طبّ روح را هم با طب بدن قیاس کرده و گفته است: همانطور که از لحاظ جسمی بدن وقتی سالم است که این قوا در حال تعادل باشند، از لحاظ روحی هم وقتی سالم است که در حالت میانگین و تعادل قرار داشته باشیم.[۴۳۶]

سه بحث دیگر وجود دارد که اگر آن سه نیز به انجام رسد، به نظر ما فلسفه اخلاق ارسطو تماماً گفته شده و عمده عناصر آن بیان شده است: ۱. گزینش; ۲. حد وسط نسبت به ما; ۳. فضیلت عقلانی

## گزینــش

ارسطو در بحث خود، به این مسأله که آیا انسان مختار است یا مجبور، نپرداخته است. بعد از ارسطو مسأله جبر و اختیار مطرح شد، اول از همه مسیحیان به دلیل اعتقاد به علم مطلق الهی، قدرت الهی و لطف الهی به مسأله جبر و اختیار کشیده شدند; مسلمین هم به تبع آنها وارد این مسأله شدند. جهان بینی علمی نیز، در قرون جدید انسان را به سوی جبر و اختیار کشانید;[۴۳۷] اما در زمان ارسطو، همه قبول داشتند که انسان مختار است ولی گاهی از او سلب اختیار می شود.

---

۴۳۴. Nothing too much.

۴۳۵. Four Humours.

۴۳۶. این نظریه در کتاب نیکوماخوس ص ۱۲۸ مؤیدی هم دارد، می گوید: «حد وسط در اینجا نیز مانند تندرستی در فنّ طب است».

۴۳۷. مسأله جبر و اختیار، از سه دیدگاه متفاوت قابل بررسی است و نباید این سه دیدگاه در بحثهای مربوط به جبر و اختیار خلط شود. یک نگاه، نگاه فلسفی به مسأله است، این بحث از فروع بحث علیّت است. وقتی گفته می شود: الشیء ما لم یجب لم یوجد; یعنی تا وقتی شیئی ضرورت وجود (وجوب) پیدا نکند موجود نمی شود، یکی از مصادیق شیء، فعل انسانی است و این قاعده شامل آن می شود و راه بر اختیار انسان بسته می شود. طرفداران اختیار در اینجا پاسخ می دهند که ما به دنبال موجب باید باشیم و یکی از عناصر موجب، اراده انسان است و طرفداران جبر معتقدند اراده چه از مقوله فعل باشد و چه از مقوله غیر فعل، قاعده مذکور شامل آن می شود و یا گرفتار تسلسل می شوید یا اینکه موجب منقطع نخواهد شد.

نگاه دیگر به مسأله، نگاه کلامی است. این بحث از فروع بحث در باب صفات خداست، وقتی خدا را علیم، قادر و خیرخواه علی الاطلاق بدانیم، به ذهن می زند که صفات علم و قدرت مطلق خداوند با اختیار انسان تنافی خواهد داشت، یا باید به خدا معتقد نبود و به اختیار انسان قائل شد یا به خدا معتقد بود و تحت جبر علم و قدرت او زندگی کرد. متکلمان ما مسأله جبر و اختیار را در پرتو علم مطلق خداوند، مهّم و مشکل تلقی کرده اند و به بحث درباره آن پرداخته اند ولی به نظر می رسد پاسخ به مسأله با توجه به صفت قدرت مطلق خداوند مشکلتر است و کمتر هم بحث شده است.

نگاه سوّم به مسأله جبر و اختیار از نگاه فلسفه علوم انسانی (اجتماعی) است. همه موجودات و از آن جمله آدمی، تحت سیطره قوانین حاکم بر هستی اند و از خویش اختیاری ندارند. دیگر آنکه هر موجودی از خصایص ساختاری خودش نمی تواند آزاد باشد و انسان نیز از انسان بودن خود گریزی ندارد. پس اگر مجموعه علل ناقصه یک فعل که از طریق قانون هستی ایجاد شده است با طبیعت من انسانی سازگار باشد آن فعل واقع می شود و اختیار آدمی هیچ دخلی در وقوع یا عدم

به نظر قدمای ما در حالت عادی (۱) راههای مختلفی در پیش روی انسان است و هر کاری را می تواند به شرط آنکه مانعی نباشد، انجام دهد. به این انتخاب عمل، عمل اختیاری می گویند. (۲) و گاهی تعداد راهها کم می شود، گرچه تعداد راهها از یکی هم بیشتر است، یعنی از n تا راه به m تا تبدیل می شود (n<m<۱)

در این قسم دوّم که دو راه بیشتر است مثل نوشیدن یا کشته شدن، در اینجا عاملی راهها را محدود کرده است، اگر این عامل محدود کننده انسان باشد، عمل در اینجا اکراهی است و اگر عاملِ مانع، طبیعت بود عمل را عملی اضطراری می گفتند. (۳) راه، منحصر در یک راه است. به این قسم، عمل اجباری می گویند. پس فقط در صورت اجبار، عملْ ارادی نیست و در سه صورت دیگر عمل ارادی است، منتها گاه ارادی اختیاری، و گاه ارادی اکراهی و گاه ارادی اضطراری.

این تصویر قدما از افعال ارادی بود که حتی در نظر فقها نیز چنین است. اما تقسیم بندی ارسطو، اندکی با تقسیم بندی ما تفاوت دارد. وی می گوید ما افعال آدمیان را باید در تقسیم اول منقسم به دو قسم کنیم: افعال ارادی و افعال غیرارادی، به افعال غیر ارادی، گاهی نام اضطراری می دهد. وی می گوید قبل از اینکه بدانیم چه فعلی ارادی و چه فعلی غیرارادی است، اولا باید بدانیم که فرق بین افعال ارادی و افعالِ غیرارادی قبل از انجام این است که افعال ارادی متعلّق تحسین و تقبیح قرار می گیرد، یعنی اگر یک فعلی ارادی بود، ما فاعل آن فعل را یا تحسین می کنیم یا تقبیح، یا سرزنش و نکوهش می کنیم و یا ستایش، امّا فاعل افعال غیر ارادی را نه می توان تحسین نمود و نه تقبیح ولی ما دو کار دیگر به حسب مورد می کنیم: گاهی نسبت به آن فاعل «بخشش» می کنیم و گاه «دلسوزی»، و استدلال می کنیم که این شخص از سرخطا چنین کاری انجام داده است و او را مشمول بخشایش خویش قرار می دهیم، و گاهی هم بالاتر از بخشایش، دلسوزی به حالش می کنیم، مثل وقتی که شخصی گرفتار ارتعاشِ غیرارادی بدن می شود.

امّا ببینیم فعل ارادی و فعل غیر ارادی در نظر ارسطو چه فعلی هستند؟ وی می گوید فعل غیر ارادی، فعلی است که یا از سر جهل یا از سر اجبار و یا از سر هر دو صورت گرفته باشد. اینجاست که بحث قبل که فعل باید سه ویژگی داشته باشد، پیش می آید (فعل از یک شخصیت ثابت و لایتغیّر ناشی می شود و با آگاهی و اراده همراه است)؛ امّا در باب «اجبار» و «جهل»، ارسطو بسیار تدقیق می کند. در باب اجبار، می گوید وقتی می توان گفت که عملی از سر اجبار صورت گرفته است که محرّک اصلی در بیرون از نفس فاعل باشد، امّا اگر محرک اصلی در درونِ نفس شخص فاعل باشد، در این صورت، این عمل از سر اجبار صورت نگرفته است. پس معنای اجبار متوقف بر فهم معنای محرّک اصلیِ یک فعل می شود. امّا باید توجه داشت که تشخیص اینکه یک محرّک در بیرون است یا در درون، بسیار دشوار است؛ مثلا کارمند بانکی را در نظر بگیرید که

---

وقوع آن نخواهد داشت. در اینکه ما از عسل (که ترکیب مولکولی خاصی بنا به قانون طبیعت دارد) بنابر ساختار وجودی خویش خوشمان می آید، مجبوریم. در اینجا دو دیدگاه اراده گرایان و عقل گرایان مطرح می شود. در یک دیدگاه خواست و جذب و انجذاب ساختاری انسان بر عقل اندیشی و شناخت انسان مقدم می شود و عقل تابع مزاج جسمانی و روحانی آدمی است و در دیدگاه دیگر علّت ترجیح خواستنیها، شناخت عقلانی معرفّی می شود؛ برای اطلاع بیشتر می توانید به کتابهای زیر رجوع کنید:

*The Philosophy of social science.*Martin Hollis,

*The Philosophy of Social Science.*Piter winch,

*Freewill.*Morton white,

*Treatise on freedem.*John stuart Mill,

*A sistem of logic.*John stuart Mill,

*A Treatise of Human nature.*David Hume,

پشت باجه بانک نشسته است و چند مرد مسلح وارد می شوند و اسلحه را به طرف او می گیرند و این فرد اموال بانک را تسلیم ایشان می کند، در این فعل آیا محرّک اصلی در بیرون است یا در درون؟ به طور کلی، در مواردی که فاعل مورد تهدید قرار می گیرد، محرّک اصلی در بیرون نفس فاعل است یا در درون؟ به یک لحاظ می توان گفت که محرّک در بیرون است؛ یعنی اگر این افراد، مسلّح نبودند این شخص به هیچ وجه اموال بانک را در اختیار ایشان قرار نمی داد، از طرف دیگر هم می بینیم که او خودش می خواست که این عمل را انجام دهد، چون می توانست این عمل را انجام ندهد ولو به قیمت کشته شدنِ خودش؛ در این موارد چه باید گفت؟ یا مثلاً گاهی انسان تهدید می شود ولی نه از بیرون؛ مثل آنجا که کشتی دچار توفان می شود و انسان برای حفظ جان خود، اموالش را به دریا می ریزد، چرا که سبک کردن کشتی خطر غرق شدن را کمتر می کند؛ البته در اینجا ممکن است به نظر آید که عامل بیرونی است ولی به هر حال عامل، یک عامل انسانی نیست، آیا اینجا محرّک اصلی بیرون از فاعل است یا درون فاعل؟ ارسطو متوجه این نکته شده است که تشخیص بسیار مشکل است.

«اموری که به جهت ترس از شرور بزرگتر (مثل آنجایی که شخص را تهدید به قتل می کنند)، یا به خاطر موضوعی شریف انجام می شوند، مانند آنکه پادشاهی مستبد، به کسانی که پدر و مادر و فرزندانش در تحت قدرت او هستند دستور دهد که کار زشتی انجام دهند، و اگر آن کار را بکند عزیزانش نجات می یابند وگرنه کشته می شوند، این امور را باید درباره اش گفتگو کرد که آیا چنین افعالی ارادی اند یا غیرارادی، چنین اعمالی، ترکیبی از کارهای ارادی و غیر ارادی هستند».[۴۳۸] گویا وی میان کار ارادی و کار غیر ارادی، چیز واسطی هم قائل است. ولی به هر حال درباره این اعمال چه حکمی باید کرد، چون شما تقسیم تان دایر بین نفی و اثبات بود، یعنی یا فعل ارادی است یا غیر ارادی، اینها همان افعالی هستند که قبلا آنها را اکراهی و به نگاهی دیگر آنها را اضطراری نامیدیم، حال این افعال را وی ارادی بعلاوه غیر ارادی می داند، با اینکه مقتضای تقسیم این بود که چون تقسیم دایر بین نفی و اثبات است چیزی میان این دو وجود نداشته باشد. خود وی متوجه این اشکال شده است و لذا بلافاصله بعد از مطلب فوق می گوید:

«ولی باید گفت که به افعال ارادی بیشتر شبیه اند (به خاطر اینکه وقتی که فعل در حال انجام یافتن است آن دو شق باقیمانده را شخص فاعل انتخاب می کند) چون به هنگام انجام آنها شخص به اختیار خود یکی از دو طریق باقیمانده را برمی گزیند». پس اصطلاح ارادی و غیرارادی بایستی به لحظه ای که کار در آن انجام شده است به کار برده شود و نه به لحاظ مقدمات آن و بنابراین فعل اجباری فقط در مثل مواردی است که باد انسان را بی اختیار به این طرف و آن طرف می کشاند. (مثال از ارسطو)

در واقع، لحظه وقوع کار را باید در نظر گرفت، نه اینکه چه عاملی سبب شده است که تعداد این شقوق کمتر شود، لذا با این استدلال، ارسطو، افعال ارادی بعلاوه غیرارادی را هم وابسته به قسمت ارادی می کند.

امّا ببینیم نظر وی در باب «جهل» چیست؟ در باب جهل می گوید: ما گفتیم اگر کسی نسبت به فعلی که انجام می دهد جاهل باشد، باید فعل او را غیر ارادی دانست، دلیل ما هم این است که اگر واقعاً کسی کاری را انجام دهد که خودش خبر ندارد، پس قطعاً به طریق اولی آن کار را اراده هم نکرده است، چون اراده یک کار فرع بر آگاهی نسبت به آن کار است.

تا اینجا سخن وی روشن است ولی در ادامه می گوید: «امّا در عین حال، هر جهلی کاری را غیر ارادی نمی کند، بلکه یک نوع جهل خاص است که کار را غیر ارادی می کند.» یعنی اگر شما ندانید که دزدی خطاست، یا ترحّم بر زیردست

---

۴۳۸. ر.ک: درباره نفس، ترجمه و تحشیه ع.م.د. ص۴۴ تا ص۵۶، انتشارات حکمت، چاپ دوّم، ۱۳۶۶.

صواب است، این سبب نمی شود که افعال شما غیر ارادی شود، چرا که جهل به جزئیاتِ امور است که فعل را غیر ارادی می کند. اگر مثلا کسی به هنگام روشن کردن ماشین توجه نداشته باشد که بچه ای زیر ماشین است و سبب قتل او شود، این جهل، جهلی است که به نظر ارسطو فعل را غیر ارادی می کند، گرچه توجه دارد که کشتن یک انسان خطاست و گناه است، یعنی جهل نسبت به خطا و صواب ندارد ولی جهل به جزئیات امور دارد ولذا فعل او غیر ارادی است. اگر کسی بگوید من می دانستم بچه ای زیر ماشین خوابیده است ولی نمی دانستم که کشتن انسان بی گناه خطاست، این جهل، فعل را غیر ارادی نمی کند؛ جهل به جزئیات امور است که فعل را غیر ارادی می کند. معنای دقیق جهل به جزئیات این است که نمی دانم آیا این فعل از مصادیق افعال صواب است یا از مصادیق افعال خطاست.

قید دیگری هم اضافه می کند می گوید: هر جهل به جزئیات هم، فعل را غیر ارادی نمی کند، بلکه قیدی هم می خواهد و آن اینکه جاهل در جهلِ خود مقصّر نباشد وگرنه غیر ارادی نمی شود؛ مثلا اگر ماشین شما هنوز در تعمیرگاه بود و شما آن را روشن کردید و راندید و اتفاقاً شخص تعمیرکار زیر ماشین بود و از بین رفت، اینجا ممکن است شما واقعاً خبر نداشته اید که تعمیرکار زیر ماشین شما بوده است ولی در جهلِ خود مقّصر هستید، چون مجموعه اوضاع و احوال این را اقتضا می کرد که شما زیر ماشین خود را نگاه کنید و با آنجا که ماشین در پارکینگ بود وضع فرق می کرد.

تا اینجا معلوم شد که جهلهایی که عمل را غیرارادی نمی کنند دو جهلند: یکی جهل به صواب و خطایِ اعمال، و دیگری جهل به جزئیاتِ امور؛ البته وقتی که جاهل در جهل خود مقصّر است. فقط جهلی که به جزئیاتِ امور تعلق گیرد و جاهل هم در جهلِ خود مقصّر نباشد، فعل را غیر ارادی می کند.

امّا به چه دلیل اگر جهل یکی از دو جهل فوق باشد، فعل را غیر ارادی نمی کند؟ در اینجا ارسطو سکوت کرده است. بعضی از شارحان گفته اند که در اینجا باید دیدِ رئالیستی داشت و بعضی از شارحان گفته اند که باید دیدْ پراگماتیستی باشد.

قبل از اینکه وارد این بحث شویم باید این نکته را متذکر شویم که در کتابهای اخلاق قدیم بحثی تحت عنوانِ تحسین و تقبیح وجود دارد و امروزه در کتابهای فلسفه اخلاق تحت عنوانِ مسئولیت[۴۳۹] مطرح می کنند که آیا نسبت به فعل مسئولیتی داریم یا نه؟ یعنی اگر فعلی ارادی بود انسان نسبت به آن مسئولیت پیدا می کند و موجب تحسین و تقبیح او می شود.

سؤال این بود که چرا اگر کسی گفت من نسبت به صواب یا خطا بودن فعل جهل داشته ام، یا جهل به جزئیات داشت ولی مقصّر بود، می گوییم این جاهل معذور نیست و مشمول تنبیه و مجازات می شود؟

در پاسخ یک دید، دید پراگماتیستی است و گفته می شود اگر کسی بخواهد بگوید: من نمی دانسته ام فلان کار صواب است، یا فلان کار خطا، هیچ کس زیر بار مسئولیت نمی رود؛ چون هر کسی را بخواهیم به سوی دادگاه ببریم (در مسائل حقوقی)، یا خواسته باشیم مدح و ذمّش کنیم (در مسائل اخلاقی)، می گوید من خبر نداشته ام که این کار خطا بوده است؛ پس صلاح عملی اقتضای آن دارد که گوشمان را نسبت به این عذرها ببندیم.

یک دید رئالیستی هم در توجیه سخن ارسطو وجود دارد، می گوید: مطلب بدین گونه نیست (و به نظر هم می آید مطلب چنین نباشد و سخن فوق درست نیست)، بلکه باید دید رئالیستی داشت؛ یعنی اگر کسی گفت من خبر نداشته ام که فلان کار خطا بوده است، ما یقین داریم که دروغ می گوید. این بحث، بحث بسیار مهمی در فلسفه اخلاق است و برای توضیح مطلب ناگزیر باید از بحث خارج شویم و مثالی بزنیم.

---

۴۳۹. Responsibility.

اگر به کسی گفته شود چرا وقتی فلان فقیر، دست حاجت به سوی تو دراز کرد پولی به او ندادی، ممکن است در پاسخ بگوید من خبر نداشتم که در جیبم پول دارم ولذا به او کمک نکردم; یا مثلا اگر به کسی که چهار روز چیزی نخورده است. گفته شود شما چگونه چهار روز به خودت گرسنگی دادی و چیزی نخورده ای و موجب ضعف بدنِ خود شده ای؟ ممکن است در جواب بگوید من خبر نداشته ام که گرسنه ام! از این رو، عذر خواهی کدام یک پذیرفته می شود و کدام پذیرفته نمی شود؟ شکی نیست که دوّمی پذیرفته نیست، نه به خاطر اینکه اگر بپذیریم فساد و اختلال و هرج و مرج پیش می آید، بلکه به خاطر اینکه هر کس چنین ادّعایی کند، می دانیم که ادّعایش غیرمطابق با واقع است، ممکن نیست کسی گرسنه باشد و از گرسنگیِ خود بی خبر باشد. امّا آیا ادعای اوّلی پذیرفته است یا نه؟ اجمالاً باید گفت پذیرفتنی است ولی با این شرط که کسی که خبر ندارد در جیبش پول هست، وسیله تحقیق در این امر هم در اختیارش نباشد.

حال رمز اینکه ادعای اوّل (البته با شرط فوق) پذیرفته است و ادّعای دوّم پذیرفته نیست در چیست؟ رمز آن در این است که گرسنگی امری نیست که از آدمی پوشیده بماند، ولی پول داشتن یا نداشتن از اموری است که ممکن است از آدمی پوشیده بماند. پس امر دائر مدار این است که با چیزی سر و کار داشته باشیم که باشد و معلوم نباشد، یا نتواند باشد و معلوم نباشد. اگر با امری سر و کار داشته باشیم که می تواند موجود باشد ولی معلوم نباشد، در این صورت عذر او را می پذیریم، ولی اگر امری باشد که نمی تواند موجود باشد و معلوم نباشد، چنین عذری پذیرفتنی نیست.

کسانی گفته اند رمز سخن ارسطو در اینکه جاهلان فوق ادّعایشان پذیرفتنی نیست، در این است که اینها دروغ می گویند; یعنی هر که ادّعا کند نمی دانسته ام که فلان کار خطاست، دروغ می گوید، یعنی مثل کسی است که ادّعا می کند نمی دانسته ام گرسنه ام. امّا چگونه می توان به دروغگویی چنین شخصی ملتزم شد؟ یعنی با این پیشفرض که صواب و خطای افعال از اموری است که اگر موجود باشد، یقیناً مورد غفلت قرار نمی گیرد و ارسطو به خاطر مصالح عملی نبود که چنین می گفت، بلکه به خاطر این بود که واقع بینانه نگاه می کرد، و واقع بینی چنین اقتضایی داشت.

امّا این نظریه که انسان از صواب و خطا بودن افعال بی خبر نمی ماند چه موقع می تواند قابل دفاع باشد، چند صورت متصّور است:

**صورت اوّل:** یک راه این است که قائل بشویم نیروی درونی ای به نام وجدان[۴۴۰] وجود دارد و گاهی از آن به وجدان اخلاقی تعبیر می کنند; البته قید، قید توضیحی خواهد بود. حال این نیروی درونی کارش این است که در باب افعال، احکام کلّی صادر می کند و مثلا می گوید: راستگویی خوب است، دروغگویی بد است، تجاوز به حقوق دیگران بد است. اوّلین بار در غرب ژان ژاک روسو[۴۴۱] متفکّر معروف فرانسوی بود که این نظریه را مطرح کرد. اگر کسی این نظریه را قبول داشته باشد دیگر نمی تواند بگوید از صواب و خطای فعل آگاهی نداشته است، چرا که هر انسانی دارای «وجدان» است.

**صورت دوّم:** نیرویی درونی به نام شهود اخلاقی در انسان وجود دارد، این نظر کسانی است که در فلسفه اخلاق قائل به شهود اخلاقی[۴۴۲] هستند. فرق نیروی وجدان با نیروی شهود در این است که نیروی وجدان احکام کلی صادر می کند، امّا نیروی شهود هیچوقت قدرت صادر کردن احکام کلّی را ندارد، بلکه شما در هر اوضاع و احوالی خاص قرار گرفتید، می گوید این فعلی که در حال انجام آن هستید خوب است یا بد، درست مثل دماسنج که در هر اوضاع و احوال و مختصه

---

۴۴۰ - Conscience

۴۴۱. Jean. Jacques. Rousseau.

۴۴۲. Intuitionism.

زمانی و مکانی فقط دمای همان مختصه را نشان می دهد و هیچ وقت حکم کلّی صادر نمی کند. بسیاری از فیلسوفان اخلاق، امروزه به چنین نیرویی قائل هستند. پس در یک مختصه زمانی و مکانی خاص ممکن است شهود اخلاقی حکم کند که فلان کار بد است و احتمال می دهید که چند ثانیه بعد شهود اخلاقی حکم کند که همان کار خوب است; یعنی نیروی شهود اخلاقی حکم کلّی نمی کند.

البته ما به این کار نداریم که آیا چنین نیروهایی در درون ما وجود دارد یا ندارد ولی اگر کسی معتقد شد به اینکه در درون آدمی چنین نیرویی وجود دارد، دیگر نمی تواند بگوید که از صواب و خطای فعل خبر ندارم.

**صورت سوّم:** وقتی است که ما دو نیروی قبل را قبول نداشته باشیم و بگوییم صواب و خطا از خارج از وجود آدمی باید تحصیل شود، یعنی صواب و خطا از راه آموزش خارجی به دست بیاید، ولی در عین حال، بگوییم هیچ انسانی نیست که از آن آموزشهای لازم بی بهره مانده باشد، هیچ جامعه ای نیست که این مقدار آموزش را به افراد خود نداده باشد. البته این نظر، نظر بسیار غریبی است ولی اگر کسی ملتزم به آن شد، دیگر نمی تواند بگوید نمی دانسته ام فلان کار صواب است یا خطا.

**صورت چهارم:** صواب و خطای افعال بستگی دارد به آثار و نتایجی که بر افعال مترتب می شود و چون آثار و نتایج ملحوظ، آثار و نتایج نفسانی اند هیچ کس نمی تواند از آثار و نتایج نفسانیِ فعل خود اظهار بی خبری کند، لذا از صواب و خطای فعل خود هم نمی تواند اظهار بی اطلاعی کند; مثلا اگر کسی گفت کار صواب، کاری است که وقتی انجام می گیرد، شخصِ کننده احساس لذّت می کند و کار خطا کاری است که وقتی شخصی آن را انجام می دهد از آن کار احساس الم کند، اگر کسی قائل به این نظریه شد، اولا صواب و خطا را دائر مدار آثار و نتایج فعل خود نموده است و ثانیاً آن اثر و نتیجه ای را ملحوظ داشته است که انسان به آن همه وقت علم حضوری دارد. در این صورت می گوییم لذّت و الم خود مورد غفلت قرار نمی گیرد و چون چنین است، نتیجه این می شود که صواب و خطای فعل هم مورد غفلت قرار نمی گیرد.

در اینجا اشکالی وجود دارد که این صورت چهارم را کم قوّت می کند، و آن اشکال عبارت است از اینکه اثر و نتیجه در فرض چهارم بعد از عمل معلوم می شود، در حالی که در سه صورت قبل، حکمِ عمل قبل از عمل روشن بود و چون لذّت و الم بعد از فعل مشخص می شود بعد از فعل هم متوجه می شویم که فعل صواب بوده است یا خطا، در حالی که تمام سخن ما قبل از انجام فعل است.

به هرحال، اگر کسی به یکی از چهار صورت فوق قائل شد، در این صورت اگر کسی بگوید من به صواب یا خطای فعل جهل داشته ام، یقین داریم که سخن او دروغ است و بنابراین فعل او را فعل غیرارادی نمی دانیم و او را مسئول فعل خود می دانیم، یعنی او سزاوار تنبیه یا تشویق است.

ارسطو می گوید: قائلی ممکن است بگوید افعالی که خوبند یک زیبایی ای دارند که انسان را مجذوب خود می کنند، و افعالی که بدند یک زشتی ای دارند که انسان را از خود متنفر می کنند و بنابراین اگر کسی کار خوبی را انجام می دهد، تحت تأثیر آن جاذبیّت فعل خوب قرار گرفته است، و اگر کسی کار بدی را انجام نمی دهد، تحت سیطره آن تنفری است که از آن عمل به او دست داده است و اگر چنین نباشد، گویا همه وقت محرّک در بیرونِ ما است چرا که محرّک اصلی همان زیبایی و زشتی یک فعل است، و اگر چنین شد پس باید ملتزم شد به اینکه همه کارها از سر اجبار صورت می گیرند.

همانطور که گلْ زیبایی محسوس دارد و موجب جذب شما می شود، راست گفتن هم زیبایی ای دارد ولی زیبایی معقول; دروغ گفتن هم یک زشتی معقولی دارد و ما انسانها تحت تأثیر این زیبایی معقول قرار می گیریم و راست می گوییم،

یا تحت تنفّر ناشی از زشتیِ دروغ قرار می گیریم و دروغ نمی گوییم، پس همیشه در راست گفتنها و در دروغ نگفتنهای ما، یک عامل بیرونی است که ما را به کار وا می دارد و همیشه افعال ما غیر ارادی خواهند بود.

ارسطو در پاسخ در مقدمه اولی تشکیک نمی کند، یعنی می گوید بنابر فرض اینکه چنین زیبایی و زشتی معقولی هم باشد، باز هم افعال اجباری نمی شوند، چرا که یکی از علائم افعال اجباری این است که شخصی که زیر تأثیر عمل مجبورانه قرار گرفته است از انجام آن عمل ناخشنود است، ولی در این موارد شما از انجام آن عمل خشنود هستید، پس عمل شما مجبورانه نیست. ارسطو معتقد است عمل مجبورانه از لحاظ روانشناختی همه وقت با یک ناخشنودی روانی صورت می گیرد، و اگر چنین است در این موارد هرچند ملتزم شویم به اینکه زیبایی معقول یا زشتی معقول وجود دارد، عمل مجبورانه نیست. شخصی که اموالش را با حسرت و درد و دریغ در دریا می ریزد به خاطر دفع یک شر بزرگتر، اینجاست که عمل اجباری مرتکب می شود. به این دفاع ارسطو، دو اشکال وارد می شود:

**اشکال اوّل** اینکه اگر واقعاً چنین است، پس باید در تعریف عمل غیرارادی یک قید سوّمی هم بگنجانید، شما عمل اجباری را عملی ناشی از جهل یا ناشی از اجبار یا ناشی از هر دو دانستید و پای خشنودی و ناخشنودی را در کار نیاوردید، ولی طبق سخن اخیر باید پای عامل سوّمی هم در کار آورده شود، یعنی باید گفت عمل غیرارادی، عملی است که ناشی از جهل و یا اجبار باشد و در عین حال، خواه ناشی از جهل باشد و خواه ناشی از اجبار، با احساس ناخوشایندی قرین باشد. به تعبیر دیگر، نمی توان تعریفی را ارائه کرد و وقتی مواجه با اشکال شدیم، ناگهان آن چیزی را که در تعریف اول ملتزم نشده بودیم در تعریف مندرج کنیم،[۴۴۳] بله اگر تعریف جدیدی ارائه دهید اشکالی نیست، ولی اگر بخواهید بر تعریف اوّل خود باقی بمانید این اشکال وجود دارد.

**اشکال دوم** این است که اگر مطلب چنین باشد، پس در مواردی که کسی را کشان کشان به سوی خانه معشوق می کشانند، مانند داستان اسرا در صدر اسلام و لبخند پیامبر به ایشان; باید به دلیل خشنودی از رفتن به سوی معشوق ملتزم شوید به اینکه عمل، عمل غیرارادی نیست؟! و چنین التزامی ممکن نیست.

تا اینجا بحث از افعال ارادی بود و از افعال اختیاری بحث نکردیم، حال ببینیم جای اختیار کجاست؟

ارسطو می گوید: اعمال ارادی بر دو قسم اند: ۱. ارادیهای اختیاری; ۲. ارادیهای غیراختیاری. ارادیهایی که در اینجا و اکنون مقدور من هستند، ارادی اختیاری اند و ارادیهایی که در اینجا و اکنون مقدور من نیستند، بلکه در زمان دیگری در آینده و یا در مکان دیگری مقدور من توانند شد، ارادی غیراختیاری اند; مثلا برای رسیدن به غایت قصوایی همچون P، غایات متوسطه ای لازم است که از این غایات متوسط، فعلی که اکنون و در اینجا مقدور ما باشد (نام این فعل را فرضاً H می گذاریم)، فعل ارادی اختیاری است. این فعل، مقدمه انجام غایات متوسط دیگر می شود تا در نهایت به غایت قصوی برسیم.

فعل H ـــــ E ـــــ D ـــــ g ـــــ P ـــــ غایت قصوی

ارسطو می گوید: تمام این غایات را من اراده می کنم، ولی آنچه فعلا مقدور من است فعل H است، که یک فعل اختیاری است، پس هر فعلِ اختیاری، ارادی است ولی هر فعلِ ارادی اختیاری نیست، چه بسا فعلهایی که من اراده کرده ام ولی اکنون مقدور من و تحت اختیار من نیست.

۴۴۳. از این کار به عنوان مغالطه «عقب نشینی» هم یاد می شود.

بنابراین، فعل اختیاری فعلی است که اکنون و در اینجا مقدور من باشد. ارسطو، از غایت قصوی به «سعادت» و «خیر اعلی» یاد می کند. سعادت را اگر طبق مقتضای طبیعت انسانی به کار ببریم، در این صورت گزینش سعادت و خیر اعلی و غایت قصوی نیاز به تأمل و تفکر نخواهد داشت، چرا که تأمل و تفکر برای این است که بفهمیم چه وسایلی موصل به سعادت هستند. به عبارت دیگر، در واقع تمامی تفکرات و تأملات ما در ناحیه غایاتِ متوسط است و غایت قصوی چون طبق مقتضای طبیعت انسانی است، نیاز به تفکر و تأمّل ندارد. نقش فضیلت عقلانی، یعنی قدرت تفکر، در اخلاق برای تعیین این است که چه وسائلی ما را به غایت قصوی می رساند و اگر چه وسائلی را برگزینیم، به آن غایت قصوی می رسیم.

به همین جهت، ارسطو به قیاس عملی قائل بود، یعنی می گفت من غایت قصوای p را می خواهم، برای اینکه به P برسم راهی جز گذر از A ندارم، پس A را هم می خواهم و به A جز از طریق B نمی رسم، پس B را هم می خواهم و برای رسیدن به B راهی جز انجام فعل H نیست، پس H را هم می خواهم و فعل H مقدور فعلی من است; او این روش را قیاس عملی می نامید. گفته شده است که یکی از عناصر فراموش شده تفکر ارسطو، همین قیاس عملی است.

پس استفاده اولی که از تفکر و فضیلت عقلانی می کنیم این است که از طریق آن، راه وصول به غایتِ قصوی را پیدا می کنیم.

### حد وسط نسبت به ما

کار دوّم تفکر عقلانی در اخلاق، تعیین حد وسط است. اگر حدّ وسط، حدّ وسط فی نفسه بود کار آسانی بود، ولی او وظیفه عقل را تعیین حد وسط نسبت به ما می دانست و البته این کاری مشکل است. وی می گفت مثلا برای حفظ حالت ورزشکاری، روا نیست شخص ورزشکار از مربی سؤال کند که چقدر غذا باید استفاده کند، بلکه این خود ورزشکار است که باید برآورد کند که چه مقدار تغذیه باید داشته باشد. حدّ وسط هم چنین است که شخص بایستی خودش را ملاحظه کند و ضابطه ای وجود ندارد. تشخیص افراط و تفریط نیز در اخلاق کار عقل است و ضابطه ای نمی توان برای آن تعیین نمود، مثلا چه بسا کسی ده ساعت حرف بزند ولی متهم به پرحرفی نشود، اما کسی دو دقیقه حرف بزند و گفته شود که چقدر پر حرفی و یاوه گویی کردی.

حدّ وسط دو اشکالِ عمده دارد: یکی اینکه برای بعضی چیزها نمی توان حدّ افراط و تفریط درست کرد تا حد وسط آن معلوم شود، مثل راست گفتن. دوّم اینکه بعضی امور اخلاقی هست که هرچه در آن افراط شود باز مطلوب است، مثل عبودیت و تقرّب الی اللّه که هر قدر هم انجام شود به افراط نمی انجامد.

### نقاط قوت فلسفه اخلاق ارسطو

ارسطو برای اخلاق غایاتی را در نظر نگرفته است که با طبیعت انسانی بی ارتباط باشد، برخلاف بعضی نظامهای اخلاقی که آخرت گرایند،[۴۴۴] یعنی نظامهایی که غایاتی را برای اخلاق فرض می کنند که این غایات، در زندگیِ این جهانی لذّت و سروری به انسان نمی دهند. این نظامها دو عیب عمده دارند:

الف: اگر روزی بر فرض محال ثابت شود که آخرتی در کار نیست، خسارت دو چندان می شود، هم از اینکه عملشان در این جهان لذّت و سروری برای فرد نداشته است، و هم اینکه دنیای دیگری نیست تا در آنجا لااقل به لذّت و سرور برسند.

---

۴۴۴. Other Wordly Morality.

ب: به فرض اینکه آخرتی وجود داشته باشد، با این حال چرا این نظام اخلاقی به گونه ای نباشد که منِ انسان که خواهان این هستم که از نتیجه عملم لذّت ببرم و این هم مقتضای طبع انسان بودنم هست، هم در این دنیا لذّت ببرم و هم در آن دنیا؟

نظام اخلاقی ارسطو، آخرت گرا نیست، بلکه فضائل اخلاقی ارسطو، با طبیعت انسانی سازگار است و در همین دنیا باعث لذّت می شود، و نوعی واقع بینی در آن وجود دارد.

**نقاط ضعف فلسفه اخلاق**

**۱.** نظام اخلاقی ارسطو برای افراد معدودی است، گویا همه را فیلسوف مآب در نظر گرفته است. در واقع، یک نوع قیاس به نفس نموده است و گمان کرده که همه در اخلاق می توانند چنان باشند که وی بوده است و به مزاجهای مختلف توجه ننموده است. هر نظام اخلاقی ای که به مزاجهای مختلف توجه نکند، دچار جمود و تصلّب[۴۴۵] و به تعبیر دیگر به خلاف واقع بینی دچار شده است و نظام اخلاقی ارسطو نیز از آن جمله است.

**۲.** چه دلیلی وجود دارد که ما در عرض هم چندین غایت قصوی نداشته باشیم، شاید ما آدمیان در زندگی به دنبال چندین غایت در عرض هم باشیم. درست است که هر فعلی غایتی دارد ولی از این مطلب به دست نمی آید که همه افعال یک غایتِ قصوی دارند و این چیزی بود که ارسطو آن را اثبات نکرد.

**۳.** «سعادت» به عنوان غایت قصوی ابهام دارد. گاهی مراد از سعادت مجموعه خوبیهایی است که انسانها می خواهند، در این صورت البته می توان گفت سعادت غایت همه افعال است، ولی اگر مراد از سعادت، استکمالِ نفس آدمی یا لذّت یا قدرت و یا ... باشد در این صورت اثباتِ اینکه همه افعال ما آدمیان برای رسیدن به آن یک چیز است کاری مشکل است.

**۴.** در کلام ارسطو، بین دو چیز خلط شده است: یکی مصاحبت دو چیز با هم و دیگری اینکه یک چیز نتیجه برای چیز دیگر باشد. بعضی گفته اند کار خوب آن است که «لذّت» بیاورد، بعضی گفته اند کار خوب آنست که «قدرت» بیاورد، بعضی دیگر گفته اند کار خوب آن است که «معرفت» بیاورد، دسته چهارمی گفته اند که کار خوب، کاری است که «سعادت» بیاورد، و بعضی گفته اند که کاری که «کمال و تحقّق نفس» را در پی داشته باشد، کار خوب است. در اینجا هر کدام از قائلان بر ضد دیگری سخن گفته اند، طرفداران «لذت» به طرفداران «قدرت» می گویند: چون شما از قدرت لذّت می برید، معتقد شده اید که کار خوبْ کاری است که قدرت بیاورد، پس در واقع شما هم طرفدار نظریه لذّت هستید. می توان گفت غایت، «قدرت» است و لذت، نتیجه رسیدن به قدرت؛ پس در هر صورت می توان گفت که قدرتمند لذّت می برد. به بیان دیگر، در مصاحبت دو چیز با یکدیگر نمی توان گفت کدامیک غایتِ برای دیگری است. مثلا اگر فرمول قدرتمند = ملتذّ را به دو صورت:

غایت = لذت؛ آلت = قدرت و غایت = قدرت؛ نتیجه وصول به قدرت = لذّت بیاورند، مشخص نمی شود که کدامیک از لذت و قدرت غایت است.

**۵.** ارسطو مرتکب مغالطه استنتاج «باید» از «هست» شده است؟ کشف مغالطه استنتاج باید از هست به هیوم برمی گردد. هیوم می گفت اگر چند مقدمه داشته باشید و نتیجه ای از آنها بگیرید که در مقدمات وجود نداشت، گرفتار مغالطه شده اید؛ پس اگر مقدمات «ناظر به واقع» باشند و نتیجه «ناظر به ارزش»، چنین نتیجه ای نابجاست و مغالطه صورت گرفته است. او

---

۴۴۵. rigidity.

مقدمات ناظر به واقع را تعبیر به «است و نیست و هست» می کند و نتیجه ناظر به ارزش را تعبیر به «باید و نباید». هیوم می گفت از مقدمات ناظر به واقع نمی توان یک امر ارزشی را نتیجه گرفت; مثلا از اینکه «هر انسانی طالب لذّت است» نمی توان نتیجه گرفت که «پس طلب لذّت خوب است»، چرا که در نتیجه از لفظ «خوب» یا هر لفظ دیگری که مفید این معنا باشد استفاده شده است و ناظر به ارزش است و چنین نتیجه ای از آن مقدمه که بیان یک واقعیت روانشناختی است، برنمی آید. هیوم اولین بار متوجه شد که علمای اخلاق چنین مغالطه ای را انجام می دهند، مثلا از اینکه هر کس طالب قرب به خداست، نتیجه می گیرند که پس باید بکوشیم تا به خدا برسیم. از بررسی واقعیتهای جهانِ هستی حکم اخلاقی قابل استنتاج نیست، و اگر چنین کاری صورت گیرد، در واقع این نوعی مغالطه است که آن را «مغالطه طبیعت گرایانه»[۴۴۶] می نامند.[۴۴۷]

اشکالی که به ارسطو شده است این است که ما فرض می کنیم همه انسانها به لحاظ روانشناختی چنان ساخته شده اند که همه طالب سعادتند; این حکمی ناظر به واقع است، ولی آیا از این واقعیت می توان نتیجه گرفت که پس کار اخلاقی خوب، کاری است که انسان را به سعادت برساند؟

حال اگر کسی بگوید: نمی خواهم از اینکه انسانها طالب سعادتند نتیجه بگیرم کاری که انسان را به سعادت برساند، کار اخلاقی است; ولی می توانم بگویم وقتی انسانها طالب سعادت هستند، تنها توصیه ای که برای آنها کارساز و مؤثر خواهد بود این است که «در پی سعادت باشید» و این تنها توصیه قابل عمل است و مؤثر می افتد، چرا که خلاف آن، در حقیقت چیزی خلاف طبیعتشان است، من هم در این توصیه چیزی بر خلاف آن واقعیت بیان نکرده ام. این تنها دفاعی است که از ارسطو می توان نمود، گرچه به لحاظ منطق ارسطویی، چنین انتاجی عقیم است.

---

۴۴۶. naturalistic fallacy.

۴۴۷. در سال ۱۹۰۳ ادوارد مور (G.E. Moore) در کتاب فلسفه اخلاق خود اشکال هیوم را زنده کرد و معتقد شد از بررسی واقعیتهای موجود در جهان نمی توان استنتاج اخلاقی کرد. ما در بحث از هیوم به این مغالطه و توضیح آن باز می گردیم.

***

# فهـرسـت


مقدمه ... ۵

معرفی چند کتاب ... ۷

فیلسوفان ملطی ... ۱۵

تالس ... ۱۷

سه رأی عمده تالس ... ۱۸

۱. اصل همه اشیاء آب است ... ۱۸

۲. زمین بر آب قرار گرفته است ... ۲۱

۳. آهنربا جاندار است ... ۲۳

آناکسیمندر ... ۲۷

تعدد جهان ... ۳۲

انسـان ... ۳۵

آناکسیمنس ... ۴۰

وجوه اشتراک فیلسوفان ملطی (آیونیایی) ... ۴۷

فیثاغورس ... ۵۹

اهمیّت فیثاغورس ... ۶۱

آرای فیثاغورس در باب انسانشناسی ... ۷۲

ویژگیهای دین فیثاغورس ... ۸۲

۱. آداب و مراسم سرّی تشرف ... ۸۲

۲. درجات مختلف تعلق به دین ... ۸۲

۳. عهود مؤکد (انجمن برادرانه Strict vows) ... ۸۳

۴. گیاهخواری ... ۸۷

۵. دین او جهانی (universal) بوده است ... ۸۷

۶. مالکیت عمومی اموال ... ۸۸

۷. رازداری ... ۸۸

۸. تزکیه روح ... ۸۸
آرای عرفانی فیثاغورس ... ۸۹
هراکلیت ... ۹۳
اصول نه گانه هراکلیت ... ۱۰۱
۱. همه چیز در صیرورت است ... ۱۰۱
۲. تضاد، منشأ هستی ... ۱۰۲
۳. اصل وجود عقل (Logos) ... ۱۰۳
۴. جنگ پدر همه هستیها و صلح پدر همه نیستیهاست ... ۱۰۳
۵. مادهٔ المواد جهان طبیعت، آتش است ... ۱۰۳
۶. اعتقاد به سال جهانی یا سال بزرگ (Grand year, universaly) ... ۱۰۴
۷. عدم اعتقاد به سنّت (Tradition) ... ۱۰۶
۸. اعتقاد به همه خداانگاری (وحدت وجود) ... ۱۰۸
۹. هر چه انسان به سوی کمال پیش برود ... ... ۱۰۸
پارامندیس ... ۱۰۹
زنون ... ۱۲۱
پارادوکسهای زنون ... ۱۲۳
شبهه اوّل: آشیل و سنگ پشت ... ۱۲۳
شبهه دوم: شبهه تیر و کمان (تیرپرنده) ... ۱۲۵
شبهه سوم: شبهه ورزشگاه ... ۱۲۵
شبهه چهارم ... ۱۲۶
شبهات زنون در باب کثرت ... ۱۲۸
نظریه زنون در باب مکان ... ۱۳۳
تفکیک میان بود و نمود با کدام تفکیک در ... ... ۱۳۴
اتمیان ... ۱۳۷
اتمیان یا اتمیست ها ... ۱۳۹
نقد پاسخ اتمیان ... ۱۴۴
سوفسطاییان و فلسفه یونان ... ۱۴۹
آرای اصلی سوفسطاییان ... ۱۵۳
سقراط ... ۱۶۵
روش سقراط ... ۱۷۳
سقراط و دین ... ۱۷۵
آرا و نظرات سقراط ... ۱۷۶
نظریات اخلاقی سقراط ... ۱۷۹
رأی اخلاقی دیگر سقراط ... ۱۸۳
نتایج نظریه سقراط در باب اخلاق ... ۱۸۵
خیر از دیدگاه سقراط ... ۱۸۶
افلاطون ... ۱۸۹

آرای افلاطون ... ۱۹۳
معرفت شناسی افلاطون ... ۱۹۳
نظریه دوّم در معرفت شناسی ... ۱۹۹
نظریه سوم در معرفت شناسی ... ۲۰۰
نقد نظریه افلاطون ... ۲۱۵
عیوب نظریه افلاطون ... ۲۱۷
کارآیی نظریه افلاطون ... ۲۲۲
روانشناسی افلاطون ... ۲۲۶
فضایل روح در نظر افلاطون ... ۲۳۳
ارتباط هر یک از فضائل با اجزای نفس ... ۲۳۶
خلود نفس ... ۲۳۹
فلسفه اخلاق از دیدگاه افلاطون ... ۲۴۹
سیاست و فلسفه سیاست از دیدگاه افلاطون ... ۲۵۷
نقد نظریه افلاطون ... ۲۶۳
رأی افلاطون درباره حکومتهای غیردموکراتیک ... ۲۶۵
۱. حکومت اشراف (Aristocratic) ... ۲۶۶
۲. حکومت «متفاخران» (Timmocratic) ... ۲۶۶
۳. حکومت ثروتمندان (متنفذان) (Oligarchie) ... ۲۶۷
۴. حکومت مردم بر مردم (Democratic) ... ۲۶۷
۵. حکومت دیکتاتوری (Tyranno) ... ۲۶۸
تعلیم و تربیت از دیدگاه افلاطون ... ۲۷۳
ارسطو ... ۲۸۳
آثار ارسطو ... ۲۸۷
۱. نوشته های عمومی ارسطو ... ۲۸۷
۲. خاطرات و مجموعه های مواد خام ... ۲۸۸
۳. آثار فلسفی و علمی ... ۲۸۹
الف) آثار منطقی ... ۲۸۹
ب) آثار طبیعی ... ۲۸۹
ج) آثار روانشناختی ... ۲۹۰
د) آثار تاریخ طبیعی ... ۲۹۰
هـ) آثار فلسفی ... ۲۹۰
تقسیم بندی علوم از نظر ارسطو ... ۲۹۳
الف: فلسفه نظری ... ۲۹۴
ب: فلسفه عملی ... ۲۹۴
ج: فلسفه شعری یا تولیدی ... ۲۹۴
فلسفه عملی ... ۲۹۷
فلسفه شعری (تولیدی) ... ۲۹۷

روش علوم از دیدگاه ارسطو ... ۲۹۹
منطق از دیدگاه ارسطو ... ۳۰۰
تفاوتهای منطق ارسطو با منطق جدید ... ۳۰۶
بررسی ابواب منطق ... ۳۱۰
ارتباط مقولات عشر با کلیات خمس ... ۳۱۱
انواع تعریف ... ۳۱۹
قیاس از دیدگاه ارسطو ... ۳۲۲
بدیهی از دیدگاه ارسطو ... ۳۲۶
دو اشکال بر نظریه ارسطو در باب بدیهی ... ۳۳۰
صناعات خمس از دیدگاه ارسطو ... ۳۳۱
معرفت شناسی ارسطو ... ۳۳۳
خدا از دیدگاه ارسطو ... ۳۳۶
نقد و ارزیابی استدلال ارسطو بر اثبات خدا ... ۳۴۴
فهم ارسطو از خدا ... ۳۴۸
اوصاف خدا از دیدگاه او ... ۳۴۹
علم النفس ارسطو ... ۳۵۴
مراحل استکمال نفس ... ۳۵۷
ارتباط روح و بدن ... ۳۵۹
کارکردهای نفس ... ۳۶۰
حس مشترک ... ۳۶۱
نقد استدلال ارسطو ... ۳۶۴
تفکّر، استدلال، فهم ... ۳۶۵
عقل فعّال و عقل مُنفعل ... ۳۶۸
اخلاق و سیاست ... ۳۷۴
فلسفه اخلاق از دیدگاه ارسطو ... ۳۷۷
گزینـش ... ۳۹۰
حد وسط نسبت به ما ... ۴۰۰
نقاط قوت فلسفه اخلاق ارسطو ... ۴۰۰
نقاط ضعف فلسفه اخلاق ... ۴۰۱